哲学人类学

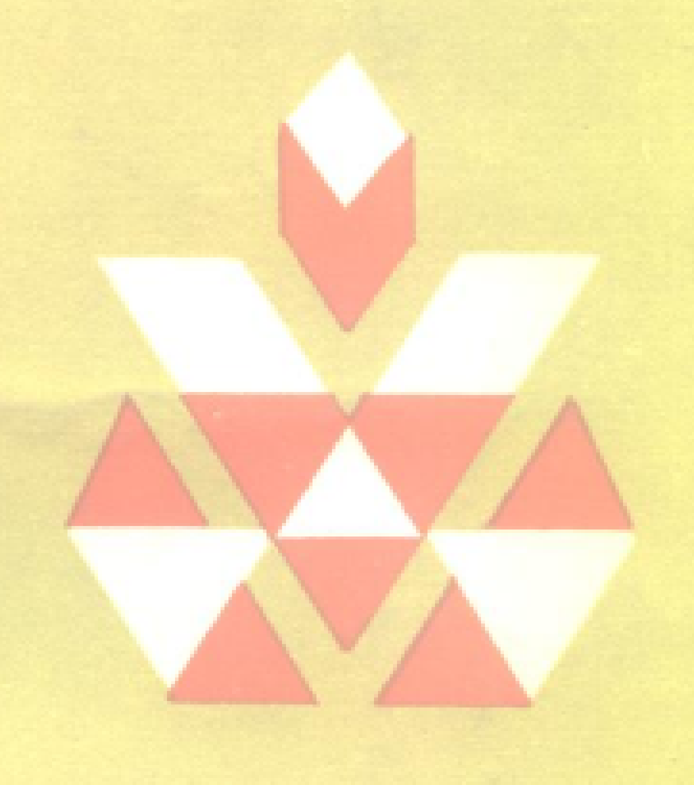
当代学术思潮译丛

米夏埃尔·兰德曼著

当今世界正在经历着深刻而巨大的变化。科学技术的发展日新月异，标志着人类认识和揭示自然奥秘的飞跃和深化。在科学技术飞跃发展的冲击下，在当代世界的哲学社会科学领域内崛起了一大批崭新的学科、思潮和观点，以期解决世界向

会主义，就必然要放眼世界，引进和借鉴当代世界的先进文化成果。

《当代学术思潮译丛》就是立足中国，立足当代，精选当今世界哲学，社会科学领域内[illegible]的有重大影[illegible]思潮、新观点





哲学人类学

著·者/[德]米夏埃尔·兰德曼
译 者/张乐天

● 上海译文出版社

MICHAEL LANDMANN

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

THE WESTMINSTER PRESS, 1974

根据威斯敏斯特出版社 1974 年版译出

哲 学 人 类 学

〔德〕米夏埃尔·兰德曼 著

张乐天 译

上海译文出版社出版、发行

上海延安中路 955 弄 14 号

全国新华书店经销

上海新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 7.875 插页 2 字数 165,000

1988 年 12 月第 1 版 1988 年 12 月第 1 次印刷

印数：00,001—11,000 册

ISBN 7-5327-0325-8/B·24

定价：3.15 元

译者的话

也许很少有一门学科像人类学那样从一开始起就难以为自己划界。它既与人种学、考古学、语言学有关，又同生理学、医学、心理学相联。当代人类学有许多亚学科，诸如：体质人类学、医学人类学、文化人类学、社会人类学、发展人类学、认识人类学、都市人类学等。人类学的各门亚学科一般都是经验科学，而哲学人类学却是对各种人类学亚学科进行哲学反思的产物。哲学人类学所考察的不是人的外部特征或文化成就。它把那些被人类学亚学科视为当然的知识拿来重新探讨，研究使人同所有其他存在物形成对照的本体论结构。

哲学人类学诞生于本世纪二十年代，创始人是德国哲学家马克斯·舍勒(Max Scheler, 1874—1928年)。近代欧洲哲学自笛卡儿起把知识作为哲学理论的起点，并且只停留在知识论上，而把人仅仅看作知识的主体。当代西方哲学一般认为，知识只是意识的一个功能，而意识又只是人类生活的总体的一部分。从知识出发不能说明人，只有从人出发才能正确地说明知识的地位和意义。因此，知识本体论还不是人的形而上问题的恰当解答，而哲学人类学就是要超越知识本体论而把人的形而上问题继续探索下去。

尽管我们可以从哲学和科学的逻辑发展中找到

哲学人类学产生的某些原因，但它真正的根基深扎于时代的需要之中。二十世纪初叶，经济危机此起彼伏，战争阴影笼罩欧洲。政治混乱，社会动荡，世界似乎变得像一架发了疯的钢琴，而个人则在混乱嘈杂的音响的冲击下晕头转向。在过去的时代，当人们过着一种井然有序的生活时，人总是以为自己清楚地知道自己是什么。他无须怀疑和询问。他只要沿着业已铺就的轨道生活。但现在，旧的社会秩序崩坍了，新的生活轨道尚未铺设，在这纷乱动荡的世界里，人不再知道他是什么而只知道他不知道这个问题。哲学人类学就是在这种人丧失其传统价值信念的时代应运而生的。

发端于德国的以人为主题的哲学人类学在这个关注着人的命运的世界中引起了强烈的反应。它迅速在欧洲大陆传播，它的影响波及英美、东欧和苏联。我国学术界对现代西方的这一重要哲学流派知道得比较少。为了活跃学术空气，促进我国哲学的繁荣，我们翻译了德国柏林自由大学教授、著名哲学人类学家米夏埃尔·兰德曼(Michael Landmann, 1913—)的主要著作《哲学人类学》。它既是一部全面介绍哲学人类学的导论性著作，又是一部富有作者本人独到见解的专著。

关于人的本质的问题是本书探讨的中心。兰德曼不想只从横向的层次上铺开哲学人类学的理论要点，而是追溯历史，从宗教、欧洲古典哲学、生物学领域等方面发掘人类学思想的历史资料。这种从哲学人类学角度对西方思想史的重温构成了本书一半以上篇幅的内容，读来饶有兴味。

兰德曼在做完了重温思想史的工作之后，才通过分析现代生物学中非达尔文主义和反达尔文主义的思潮而引出了自己的哲学人类学基本观点，并加以详尽的阐发。这是本书第十章以后的基本内容，是兰德曼正面论述当代哲学人类学思想的精华部分，也是他发挥自己许多独到见解的部分。

兰德曼揭示了人的结构的三个方面：人的非专门化，人与动物不同的生长节奏和人向世界的开放。非专门化这一似乎不利于人的生命发展的因素其实是人的非常宝贵的有利条件，因为它使人的器官可以有各种用途，它迫使人用思考和创造来弥补人所缺乏的动物的专门化器官的本能。人的不寻常的生长节奏使人能够从孩童时候起就在特殊的社会和文化环境中训练主观的智力，并凭借这种主观智力得以在垂暮之年仍保持“永恒的青春”。人的非专门化

和生长节奏造就了人的最显著的特征："向世界开放"。人以创造性的理智多向度地把握外部世界，人的自由自觉的活动全面地创造出一个人的世界。人把客观世界凝聚成他自己构筑的主观世界，并不断地分解、改变或扩展着这个世界。

"向世界开放"充分体现了人自身的自由的创造性，而人的创造的过程及其结果又恰是人的生命活动于其中的文化世界。因此，兰德曼认为，文化人类学才是最有希望的、属于未来的人类学，而以往的人类学都只是它的前奏。在本书第五篇"作为一种理智存在的人(文化人类学)"中，兰德曼既分析了作为文化创造者的人(第十二章)，又分析了作为文化产物的人(第十三章)。人的创造性不是人的偶然特征，而是由人的无定形、非专门化、可塑性和自我教育等构成的人类的"本质"。这种本质不能被想象成一个结果，而是一个产生结果的过程，一个不断地放弃原始的不完善性的过程。"去行动"不只是理性的命令，更是人的生命的内在要求。而行动的结果总是包含着在行动之前的意图中所没有的东西。兰德曼引用了歌德的话："我从祭坛上带来纯洁的火，我所点燃的不是纯洁的火焰。"人的创造力的沉淀物凝聚成"客观精神"——兰德曼用这个其涵义被扩展了的黑格

尔术语来表示一个由人所创造的、独立于人同时又反作用于人的文化世界。因而，虽然人生产了文化，但也为文化所生产。文化不能离开实现它的人而存在，而脱离文化的人也只是不食人间烟火的幻影。任何隔离两者的企图都是错误的。作为文化存在的人也是社会的存在和历史的存在。历史创造的全部文化精神以不同于遗传的形式保存下来，这种保存形式称为传统。因此，人也是传统的存在。每一个人都镶嵌于某种传统中，但这并没有窒息人的创造力，而只是使创造力染上了特定的社会历史的色彩。传统与创造之间确实有一种"二律背反"的张力关系，但正是这种张力说明了人的创造的历史性、具体性。

兰德曼的《哲学人类学》以详尽的思想史资料和精辟的分析为我们展示了一幅鲜明的人的图像。它能开拓我们的思路，推进我们对于人的思考和研究。当然，本书也存在一些缺点，例如，他对人的社会性和历史性注意不够，他对人的阐述有时失之抽象，等等。我们相信，读者一定会以创造性的科学的分析态度去阅读这本盛赞人的创造性的著作，取其精华，弃其糟粕。

本书的德文版初版于1955年，三版于1969年。戴维·J·帕伦特(David J. Parent)的1974年英译本

根据德文第三版译出。中译本以帕伦特的英译本为蓝本。复旦大学哲学系教师欧阳光伟原已译出本书第十三章，译者在翻译此章时参照了他的译文，在此谨致谢意。

1987 年 6 月

美国版序言

哲学人类学通常不列于古典哲学学科(形而上学、认识论、逻辑学和伦理学)。然而,它的真实的起源却也可以追溯到希腊哲学。它在文艺复兴和歌德时期达到了新的顶峰。在本世纪,赫尔穆特·普勒斯纳(Helmuth Plessner)和马克斯·舍勒(Max Scheler)在二十年代重建了它,而阿道夫·波特曼(Adolf Portmann)、埃里希·罗特哈克尔(Erich Rothacker)和阿诺德·格伦(Arnold Gehlen)则继续发展了它。笛卡儿和康德已使"意识"成为哲学实在的"结构基础"。像洪堡的语言学一样,哲学人类学是更具体更全面地阐述这种基础的许多尝试之一。从这个观点看,哲学人类学不仅研究"处于其他部分之中的世界的一个部分",而且,它要求成为一种新的、最终的基础,成为一种"先验哲学"。

但是,它在二十年代的复兴不是来源于内在的哲学动机。当时,它是作为逆十九世纪的带有分裂世界倾向的实证主义而动的一般潮流而出现的,因为引入"整体的观点"是一种正在觉醒的需要。这是一种在经历了一个世纪的自然科学发展之后一般的哲学不再能满足的哲学需要。这种需要使人们同

时在各种科学中都感觉到它。满足这种需要的一条途径是从人类学的角度对各种科学进行综合的重建。此外，人的和社会的科学(几十年来，它们一直仿效着由自然科学所设定的模式)现在开始考虑它们自己的方法和目标。人类学是时代的趋势。在德语国家中兴起了心理学的、教育学的、政治的、神学的和医学的人类学学科，这些学科一直持续到今天，这部分地是由于受到哲学人类学的影响，部分地是由于它们独立的发展。

对于英语或法语读者来说，一种外在的语言困难妨碍了对哲学人类学和人类学的各种亚学科的接受：在这两种语言中，具有自然科学性质的躯体人类学和人种学研究的盛行已经占有了“人类学”这个词。在这本著作中，作者在更广泛、更基本的意义上使用“人类学”这个词。而在内容方面，读者将会在一种改变了的视角中重新发现许多在他的国家中属于专门科学的熟悉的题目的东西。教育心理学的“自我调节”概念在更广泛地公式化了的人类学表达——“人的自我驯化”——中重新出现。而创造的心理学在关于人的自由的自我塑造和工作的学说中有着哲学的前提。由于人类学的一个重要方面是人与动物的比较(在动物那里是环境和本能，在人那里是“向世界开放”和自我成型的行为)，所以，在哲学人类学与动物心理学之间存在着接触点。正如上面已经提到的，“整体”概念(在美国，人们从格式塔理论中熟悉了这个概念)有助于哲学人类学的产生。在格伦的人类学中，“复杂性还原”是一种主要倾向，按照这种倾向，人与装备着知觉“过滤器”的其他动物不一样，人面对着他必须通过语言和通过选择特定的制度来对之加以组织的刺激的洪流。今天的哲学人类学不再只是按照人的抽象能力或区分善恶的才能来解释人，而是像行为主义

那样，牢固地将人置于他的自然环境中，置于他的文化世界中，把人作为一种由历史、文化和传统所决定的存在来研究。就此而言，哲学人类学集中了(但并不完全等同于)美国文化人类学的基本研究(例如，克罗伯的研究)。

哲学人类学从其发端起就遇到了反对。形而上学认为它不够一般和基本，而个别科学则认为它过分一般和基本。在本世纪二十年代，存在主义是它的竞争者。卡尔·雅斯贝斯责备哲学人类学——它在第三人称中(而不是在保持着一种开放的可能性的第一人称中)谈论人，从而将人具体化和固定起来。今天，马克思主义阵营从另一种观点重复着同样的论点：像本体论一样，哲学人类学建立起永恒的结构，这样就不能认识在本质上是历史的和变化着的人性。按照这种观点，哲学人类学就是由于一种指向未来的历史哲学的失败而导致的一种自然主义的形式(奥多·马夸特[Odo Marquard]也持有这种见解)。另一种马克思主义的反对意见提出这样的指责，即人类学不是从社会或"条件的复合体"出发，而是从个体出发。马克思主义者认为人类学过于非历史性了。而另一方面，结构主义者却认为它过于历史性了，因为它过高评价个体而实际上人的动力是处于潜意识的普遍恒素之中的。

尽管存在这样一些容易产生的误解，哲学人类学还是既作为一种哲学学派，又作为一种外在于哲学的方法论观点而存在。它甚至影响着东方集团国家，在那里，试图改变历史唯物主义的人们已把它与青年马克思的《巴黎手稿》联系在一起(如波兰的亚当·沙夫[Adam Schaff]、南斯拉夫的"实践派")。在德国，由于最近产生了一个被称为"知识人类学"的分支，哲学人类学证明了自己是生机勃勃的。因此，本书作者希

望美国公众也将从这本关于哲学人类学的一般导论所提出的资料和思想中有所得益。

我感谢本书英文版译者、我的同事——戴维·J·帕伦特(David J. Parent)，与他一起工作常常是一种愉快。我感谢出版者——威斯敏斯特出版社，它担起了风险出版一本来自人们所不熟悉的哲学与文化领域的著作。

米夏埃尔·兰德曼
柏林自由大学

目次

第1篇

哲学人类学导论

1 哲学人类学的含义

1.1 科学的、人种学的和哲学的人类学

“哲学人类学”是本书的标题。这就已经暗示了其他类型的人类学的存在。

首先，自然科学有作为生物学的一支的躯体体质人类学。这门生物学的人类学早在十八世纪下半叶就创立了(由多本顿[Daubenton]、布卢门巴赫[Blumenbach]和泽梅林[Sömmering]所创立)。然而，“人类学”这个术语可以追溯到人文主义的时代。1596年，新教人文主义者O·卡斯曼(O. Casmann)用这个题目出版了一本著作。到了十九世纪，人类学社团已在世界各地建立起来。起初，科学的人类学主要是关于人的各种不同的种族的科学。它决定人种差异的最初方法是头盖骨测量。十九世纪中叶，人们也发现了更古的地质时代的人的骨骸——首先是被人草率地称做原始人(homo primigenius)的著名的尼安德特人。在这些人类遗骸的洪积层发现物的基础上，人类学开始承担起重建人类——人科

——的自然史的新任务。同时，人们已经提出了这样的思想：在人种从动物王国发生的意义上，人们能够解释人与猿、类人猿之间的关系（这种关系是早已为人所知的一个事实）。因而，人类起源的研究也成了科学人类学的对象。最近，有些人还把人类遗传的研究看作人类学的一部分。

但是，只有在科学完全占统治地位的十九世纪，生理学的人类学才能独占"人类学"这个名称。人文主义者卡斯曼有一个更加广泛的人类学概念：他认为，人类学是关于人的两重本性的学说，是对人的心理物理两重本性的研究。这个术语的这种较广泛的用法在十八世纪之前一直被人们认为是正确的。在今日的德国，由于科学占统治地位的时代已经过去，卡斯曼的定义又一次流行起来。

相反，在英国和法国，并且某种程度上在美国，人类学相当于人种学，史前史也被看作是人种学的一部分。像对人种的人类学研究一样，这门学科也考察人之间的差异，但并非主要在体质方面考察，而是在文化方面考察。甚至在德国，也可以发现本术语的这种用法。威廉·米尔曼(Wilhelm Mühlmann)的《人类学史》(Geschichte der Anthropologie, 1948)一书，如果不是完全地、也主要地是一部人种学史。

那么，怎样区分出哲学人类学领域呢？可以预先指出这样一点：体质人类学和人种学人类学都预先假定了关于人的本质的知识，并且仅仅考察人的外部特征或文化成就。而哲学正是要考察被这些科学视为当然的那种知识，并深入探讨使人同所有的其他存在物形成对照的基本本体论结构。

可是，即使对哲学人类学的对象作这种最一般的描述也还是碰到了困难。一个激进的自然科学的拥护者就会提出异

议：人果真代表着一个要求一门专门学科加以研究的实在的独立部分吗？也许他仅仅是类似于其他动物的一种动物，与其他动物的区别并不比其他存在物彼此的区别更大；正如我们没有一门关于鸟和鱼的哲学一样，人类学可能也是没有必要的。如果把人类学包含在关于有机生命的哲学中，它可能至多只需要被列为动物心理学中的一章。

从一开始就产生的第二个问题是：确切地说，当我们追寻人的本质的时候，什么是我们研究的对象？我们是在寻找那些必定表现在曾经生存或将永远生存于各种文化中的所有的人身上的性质吗？或换句话说，我们正在寻找使我们能够决定一个存在物是不是一个完全的人的某种标准吗？或者，这也许只是一个最初的问题，而我们所真正关心的毋宁说是人类最高潜力的发展（这种最高潜力并非为每一个人或甚至每一种文化所达到，但它真正地、完全地表明"成为一个人"的真正含义）？换言之，我们是在寻找人的生存的最低点（在这一点上能够首次正确地使用"人"这个术语）还是人的生存的最高点——那种人常常达不到的人的典型（如果真有这样一种东西的话）？

1.2 人的自我解释对人的自我塑造的影响

在开始讨论哲学人类学的时候，我们必须使自己明白一个不寻常的、然而很重要的事实：人关于人的知识并非对人的存在没有影响。通常，知识并不使已知的事物产生任何变化。事物有它们自己的稳固的结构和构造，来自外部的知识不

会侵害它们。正如尼古拉·哈特曼(Nicolai Hartmann)所系统阐述的，存在与被认识的存在是"根本无关的"。人，却相反，并且只有人，是这一普遍规则的一个例外。或者，更谨慎地说，只有人的最一般的结构、人的知觉和行动的特殊形式等等，才是自然赋予人的固定的遗产。然而，对人来说，这种固定的要素并非他所具有的一切。在这种要素之上产生了第二层次的特征，这种特征不是自然所决定的，而是留给人自己的创造力和决心。甚至他为自己提供食物的方式——不管是通过采集，狩猎，种植，还是通过饲养——也不受本能的支配。他必须使他的获取食物的方法适合各别的地区或气候，并能够通过经验和发明来改善这些方法。无论流行的是一夫一妻制还是一夫多妻制以及一夫多妻制的许多可能的形式中的哪一种形式；无论家庭的结构是父权制的还是母权制的；无论家庭本身构成了最大的社会单位还是若干家庭联合起来形成范围更大的群体；无论一种严格的等级制统治公共生活还是每一个人都有同样的权利和责任——对所有这一切来说，同时，对更高的宗教、艺术或科学领域来说，固定在人的本质中的强制性的规范是不存在的。所有这一切都是"文化"。文化按定义是由人自身的自由的首创性所创造的，而正是由于这个原因，人赋予文化如此多样的形式：一个民族不同于另一个民族，一个时代区别于另一个时代(参见本书第五篇)。但是，在创造文化的过程中，人创造了自己。

针对类的"人"所说的东西也适用于个体的人(其他的事物也一样)。大自然也用性格和才智的某些素质来装备个体，但是，个体怎样利用这些自然倾向，他希图成为怎样一种人，这在某种多少可确定的范围内是他自己的事。人没有受命"成

为他现在这样的人”。相反，一切均发生在他自身之中——柏格森把这一点解释成“自己创造自己”(creation of oneself by oneself)。可是，人之开始意识到他是自己的创造者，同时也是自己的文化的创造者，这在历史上是相当晚的事情。在原始时代，他的意识仅仅模仿神话的原型，并在传统的模式上扩展。但实际上，即使是这种模仿和扩展，也常具有个人的风格。对于希腊人，尤其是对于现代人来说，个人塑造自己的人格和生活，甚至是一个基本的要求。仅仅重复某种先在模式的责任已不再是唯一的可能性。人已认识到他的最伟大和最美好的任务在于仿效他自己选择的模型(或者没有任何模型)，并按照他自己的准则来建设他的生活。

所有这一切可以概括为尼采的一个警句，其大意是说：人是“尚未被确定的动物”。可是，这听来似乎是说人的不确定性只是一个缺点，并且，人能够而且将会在某一天获得确定性。其实，并非如此。与动物形成对比，人在本质上是不确定的。就是说，人的生活并不遵循一个预先建立的进程，而大自然似乎只做完一半就让他上路了。大自然把另一半留给人自己去完成。普勒斯纳和格伦认为，人是这样的存在物：他仍然要做有关自己的工作，即去完成他自身的创造。就人类在其中生活的文化制度而言，这种观点对于民族和时代都是正确的；同样，就每个人由之把握他自身的存在的那个最终决定而言，这对于个体也是正确的。人不仅生活，而且指导自己的生活(格伦)。

人不是一义确定的，人可以并必须塑造自己——正是这一点才是自我解释对人的存在具有影响的基础。自我解释成了对自我塑造进行调节的理想和目标(西奥多·利特[Theodor

Litt])。人在两个方面是他自己的创造者：他创造自己；他也决定把自己创造成什么（奥特加-加西特[Ortega y Gasset]）。

可是，并非所有的自我塑造都是由于人对自己具有有意识的或潜意识的表象而发生。他常常为外界所驱使而不是自我决定。甚至当他认为他知道自己的行为的动机时，他的行动实际上也常常是来自另一些完全不同的刺激。在中世纪，焚烧异教徒的行为被设想是出于对他们的灵魂的善良的关切，但是，难道其中就没有贪婪和虐待狂的因素吗？一个思想的每一次实现都包含着在原初的思想中还没有明确规定的进一步的成分（"上帝创造了黎明，他吃惊地发现黎明是如此美丽"）。像实际存在的事物一样，这种成分依附于发展的规律：在时间的进程中，它必定具有新的意义，同时，它最后实际上可能代表着原初的概念和事实的正确的对立面。

然而，对于在人类始终为自己设计的伟大的自我形象与相伴随着的文化生活及私人生活的形式之间存在着内在联系表示怀疑，是愚蠢的。人类的自我解释、它关于自身的概念、它的本质以及它的命运对它当时的实际情形不是没有影响的。例如，希腊人设想，人首先是一种理性的存在物；尽管这部分地已经表达了一种导向理性的文化，但同时，这种人类学对于这种文化也具有一种交互的作用。它有助于促使人们愈益想要成为他们所想象的符合人的天性的人并作为理性的存在物而寻求越来越符合理智的生活。希腊伦理学用理性反对情欲，要求理性征服情欲；希腊伦理学只有在这种背景中并作为人的这种想象的一种结果，才是可理解的。然而对基督教来说，人是这样一种存在物，它的本体论的重心不在此岸而在彼岸：

这导致了中世纪的生活结构，在这种生活中，现世的文化领域较少获得稳步发展，它们不是自主的，而是依附于主要的文化机构——教会，因为只有教会建立起与彼岸的超验联系。再就近代的早期而言，人是这样一种存在物，它的灵魂对世界的无限性作出反应——世界的无限性伴随着一种同样无限的情欲和奋争；其结果便是一种无限的扩张主义的文化，这种文化波及所有的领域，染上了热烈憧憬进步和未来的色调。一种相应的人的形象总是每一个文化领域形成的基础，也总是每一种艺术风格、每一种社会秩序形成的基础（因此"政治人类学"这个术语今天得到了使用）。每一个文化创造总是包含着一种神秘的或隐藏着的人类学。

这进一步证实了人关于他的存在的想象确实影响着他的存在本身。他经常保持着他的开放性和适应性，但是，他也必须不断努力争取完满性和确定性。因此，他借以力图理解他自身的存在的那些概念确实对他的存在的自我实现施加了决定性的力量。人的每一个关于他自己的观念都成了指导和塑造他的理想。

这就表明了人类学的最终意义。同时，它也说明人类学永远陪伴着人。人不像其他的存在物，人并不简单地存在着，人好奇地询问和解释人自己；人的概念暗含着人类学。这并不只是任意的、理论性的思辨，它出自这样一种存在物的最深沉的必然性，这种存在物必须塑造自己，并因此需要一个指明方向的榜样或理想以供参照。人的不完满性为自我理解所补偿，这种自我理解告诉他能够怎样来完善自己。人对自己的解释并不与一个永远不变的现实相分离，而毋宁说，尽管他仅仅是想要解释，但这个解释却对那个现实具有一种构成性的影响。

2 前哲学人类学

帕斯卡把自我认识看作是人的伟大性的真正核心。他在评论《圣经》中的《诗篇·第八篇》时说：人是如此孱弱和渺小，以致一滴水都能将他杀死。但是，他又比杀死他的东西高贵，因为他知道他的死亡，他知道宇宙比他更强大。宇宙无论有多少壮丽的景色，但它对自己的壮观却一无所知。因此，即使人的认识仅仅是关于他的渺小孱弱的认识，但他凭这种认识也始终胜过宇宙。

然而，并不是只有哲学才包含着人关于他自己的认识。狄尔泰的一个主要成就就是唤起了对这样的事实的注意：所有的生命内在地具有解释性。生命始终拥有对它自身的解释。这不是一种外在的和第二位的特性，而是生命的一种真正特征；而这种与生命相伴随的反思性对狄尔泰来说，似乎比概念思维的抽象还要丰富、还要睿智。由于每一个人不管有意识还是无意识，都有一个世界观或对世界的看法，因而，先于所有的哲学，人也有一种关于人的观点。每一种文化产品，甚至最早的宗教和艺术，都包含着一种人的形象。文化产品没有作出任何关于人的本质的一般陈述，它只是通过对人的描写、通过确

立人的主导特质、通过对人提出期望而包含了人的形象。但是，人的形象有时也用普遍的陈述来表达。

甚至在早期的智力水平上就产生了人的问题，并寻求对它的解答。这个问题之如何产生及如何回答的一个例子是一则印卡人(Incas)的神话：据说众神为创造人类尝试了三次。第一次，他们用泥土造人，但泥土造的人是如此愚蠢和笨拙，以致恼怒的众神立刻又毁了他。然后，他们用木材塑造了一个新的人。但这次尝试又失败了，因为木头人是如此粗俗和恶毒，以致他也不得不被毁掉。然而，有少数木头人逃避了灭顶之灾，他们溜进了树林，在那里组成了猿的民族。第三次，上帝用生面造了一个人。生面人聪明但也狡猾。然而，尽管他们不够完善，疲惫的众神还是决定让他们生活下去。不过，众神使他们的脑子模糊，以使他们的聪明不能从错误中拯救他们，同时，他们也不能发现这个世界的最终奥秘。

对于神话的创造者来说，人与猿之间的相似已明显地成为一个问题；他试图通过把猿看成人的不完善的原型来解释这个问题。而且，他注意到人的聪明是人的显著特征，但是，他同时仍为人之易犯错误和认识有局限而感到惊讶，所以，他对此也给出了一个神话的解释。

2.1 拟人说及其支配性影响

由于我们的宗教和人文主义的传统，这样一种看法对我们西方人似乎是自然的，即人在世界中占据着一个独一无二的特殊位置。《圣经》和希腊人都认为这个特殊的位置是属

于人的。然而，将人同动物作对比是一种首先必须加以考虑的(而且并非没有争议的)思想。为了使动物与人相对比，必须有一个关于动物的全面概念，但许多原始部落甚至没有这样的概念。原始人常常永远不能觉察到他们对动物的优越性。他们相信，动物也有语言，动物在丛林里也有它们自己的村庄。因此，他们没想到只有他们才有一种文化。实际上，他们却常常看到优越性在动物那一边。在希腊神话中，半人半马的怪物喀戎是阿基里斯和其他英雄们的教师，他不仅教他们药草知识，而且教他们弹奏齐特拉琴① 。"高贵的教师，他为培养了一批英雄而感到光荣。"在德谟克利特看来，人从动物那里学文化，从鸟那里学唱歌，从蜘蛛那里学会用网狩猎，等等。犬儒学派也认为动物的榜样是重要的。神话故事也讲到了动物具有更高的才智和灵巧。对浪漫主义者来说，动物比人更接近大自然的奥秘，而人则是一种理智化的和反思性的生物。动物甚至被看成高级的存在物，——这种看法出自动物既与人相似同时又与人不相似这一点；动物因此而激起人们一种神秘的敬畏，而这种敬畏的感情总是与更大的价值相联系。

印度文化把植物、动物和人看作是在同样的水平和等级上的存在物，它们一起形成了"一个伟大的存在物的民主国"(格勒图森)。因此，印度精神就毫无困难地承认了人与动物之间的灵魂轮回。然而，这种态度的基础，不仅是把植物和动物提高到一个可与人比较的水平，而且是关于存在具有一种单一的普遍基础的思想。这种存在的基础是在所有特殊事物背

① 齐特拉琴：一种扁的古琴，有三十至四十根弦，用拨子或手指弹奏。——译者

后的统一原则，而特殊事物的个体性仅仅是虚幻的现象。所有的个体仅仅在一瞬间浮现出来，正如那基本实在之大海中的一道波浪，接着又沉溺于大海之中；而另一个个体可能又在其他地方出现。存在物在其形式中没有希腊人所谓的它自己存在的重心，它仅仅在普遍的存在中才有它自己存在的重心。因此，希腊人的思想和印度人的思想代表了世界观的两种正好相反的可能性。希腊人喜欢形式，因而他们是有美感的人；他们热爱单一的对象，因而他们是科学的奠基人。印度人则较少谈到这一切。希腊伦理学将个人看作是终极的实在，它让个体掌握自己。与此相反，印度伦理学则认为个人只有通过在世界的无形式的基本实在中的最后消解才能获得拯救。

最初的图腾崇拜也起源于关于人与动物的关系的一种原始感情。许多土著部落相信，他们与某一种特殊的动物有着特别紧密的关系。在这种部落所敬重的图腾动物中，部落及其祖先看到了源源不断的力量的有效源泉。这个部落的单个成员倾向于与这种动物认同。

一个从事实地考察的人类学家报告了他与一个土著人的谈话。这个土著人所属的家族把水獭看作他们的图腾动物。一只水獭恰巧在横渡附近的一条小河。这个土人说："瞧！我正在游渡这条河，游得多优美啊！"对于所有的异议，比如，说他只不过认为这种动物是保护着他的精灵，只不过认为有一条特殊的力量之流把他与这种动物联系起来等等，这个土人都不同意，他一味坚持说他自己实际上就是这只水獭。

一般说来，在原始时代，个人人格的范围比我们今天更大。在许多早期文化中，人们把武器和器皿与死者葬在一起。对这种做法的通常解释是，人们假定死者将在来世继续使用

这些物品。另一种解释认为，这些工具是死者生前拥有的，他自己在工具上刻下了具有魔力的符号，并数百次地使用过它们，因此，在人们看来，这些工具与他是同一个实体，以某种方式属于他的总的外貌，就如身体的肢体一样；同时，这些工具也包含着他的某种力量。也许，他即使死了，也仍能伤害他的敌人。因此，这些东西必须随他进入坟墓。在印度，焚烧遗孀恐怕也来自一种同样的感情。土著人把他们的土地卖给了欧洲人并撤回到内地去。但是，这些人常会在几个星期或几个月以后回来要回他们的土地。在许多情况下，他们甚至不退还出卖土地所得的钱。他们感到他们与这份财产有密切的联系，因为这份财产几代来一直属于他们。对他们来说，这份财产是他们的全部存在的一个组成部分，因而他们无法理解，一次单一的、纯粹的理性事件，如出售，就能最终把它从他们那里分离出去。甚至在我们自己的文化世界中，人们的自尊和社会声望也常常通过他们的物质财产来衡量。另一方面，古代斯多葛派教导说，与我们真正内在的自我比较起来，不仅财产、而且躯体自身都仅仅是一种对立的、外部的东西。基督教传播着某种与此类似的学说。在某种程度上，近代的人文主义者同意这种观点，但是他仍然把身体算作自我的一部分，仍然赞美他人的力量和美。因此，我们交替地生活在半径变换着的人格圆圈(personality circles)中。

拟人说的普遍现象的一个具体例子是，早期的人没有感觉到他与动物的对立或他优越于动物。动物的人格化是普遍人格化的一个特例。在严格的意义上，拟人化意味着人把自然现象看成具体表现出来的摹拟人的较高的存在，人赋予众神以他自己的形式。在爱利亚派的色诺芬时代，色诺芬反对荷马

风格的奥林匹斯山的拟人说，他争辩说，牛可以以同样的权利用牛的形式描绘它们的神。然而，在较广泛的意义上，拟人说是一种通过与人类比而形成的对世界的理解。按照物活论（对这种理论无疑存在着争议），原始人认为整个大自然有一个灵魂。因为，正如今天的小孩一样，原始人下意识地把自己的灵魂投射于大自然之中。当一块石头向山下滚动时，原始人不会想到这是石头的重量的缘故，他会想是石头要这样做。然而，万物有意识并不一定暗含着人格化。物活论散布对灵魂的普遍非难，这就与万物有灵论的人格化特征之间存在着区别。但是，在十九世纪，植物学的文章仍然包含着拟人的陈述。例如，当它们说热带植物已经"习惯于"太阳时，情形就是如此。这些文章的作者天真地从不能承受那么多阳光的人的观点出发。其实，相反地，某种热带植物的有机体与人完全不同，它从开始起就被装备得能适应较多的阳光，它不必逐渐习惯于太阳。歌德说得很对："人永远不会意识到他是怎样进行拟人活动的。"

然而，尽管我们永远不可能完全摒弃拟人说，但是，不仅通过哲学，而且甚至在先进文化的前哲学的智力发展中，人们在历史的初期就淘汰了它的某些总体形式。只有不断地剥去每个事物的原始的人格化特征，人才能逐渐意识到他的特殊本质。人性问题实际上不能用这样一种世界观来处理，根据这种世界观，人性是包罗万象的，而人把人的特性仅仅看作是他在自然中的副本。只有当人的本质被局限于它自己的领域并且与作为特殊的某物的非人形成对照的时候，人才可能意识到他自己。

2.2 民族中心主义及其支配性影响:"人性"的发现

较早期的人的自我解释的一个进一步的特征是,是否承认某人是人常常是根据这个人是不是自己的民族的成员而定的。正如早期民族感到他们与动物有紧密的联系一样,他们还远远没有非常全面地辨认他们自己的类。甚至在像埃及那样发达的文化中,也只有埃及人才保留着做一个人的特权。所有的异乡人都不是"人"。这种现象叫做民族中心主义。一方面,民族中心主义源自这样的事实:最初,综合性的观察常常胜过选择性的抽象。由于早期的语言仅仅知道不同的树,还没有知道一般的树,所以,它们知道的仅仅是特殊的民族,还没有理解一般的人的术语。各民族在外表、语言和习俗方面的差别是如此巨大,因而一定程度的抽象甚至对于下述认识也是必须的:即,虽然有这一切差别,但是,这些民族全都应一起归入一般的人这一类。

此外,所有的人都有一种倾向,即仅仅尊敬他们自己和他们自己的家族,而对异乡人则是蔑视的。人性的核心是自恋性的自爱。在现代,一种相反的时代精神气质要我们反对这些倾向。在这种精神气质的影响下,我们通常不愿意承认有上述倾向。但是,当荷马使奥德修斯宣布"我作为奥德修斯而自豪"时,古代人的骄傲仍然得到了十分素朴的表达。当摩西法律(《利未记》第十九章18行)催促我们像爱护我们自己那样爱护邻居的时候,它预先假定了自爱是一个自然的事实,并要求在这个自然事实上加上爱邻居的内容。正如自爱扩展到某人

自己的自我一样，它也扩展到某人自己的同类。没有什么事情是比保护并在可能的情况下加强这种种族特征更被看重的了。因此，某些低额头的民族甚至人为地把他们的孩子的额修得更低。就此而论，属于我们的任何东西比其他的任何东西都更有价值、更优越。与我们自己的习惯相比，某些其他人的习惯总是低劣的。不但异乡人的生理差异被认为是丑陋的(对蒙古人来说，再也没有比蓝眼睛更令人厌恶了)，而且异乡人在道德方面也是卑鄙的、粗俗的、迷信的、目无法纪的、残忍的、冷漠的、奸诈的、贪得无厌的和实利主义的。因此，人们将有什么理由在“人”这个共同术语下同受鄙视的异乡人友好相处呢?

我们已经努力把对异乡人的蔑视追溯到这样的事实：在原始的条件下，异乡人是人们不得不提防的敌人(宾客＝含敌意者)。正是对敌人的不信任和仇视使我们对异乡人加上各种恶毒的怀疑。甚至在最近的战争期间，双方的宣传也没有给对方任何一点仁慈。也许，另一种动机更为根深蒂固：自爱本身是通过一种优越于另一个人的感情而找到理由和得到加强的，因此，自爱就包含着对于诋毁他人的兴趣。在这种对优越感的渴望中，萨特发现了反犹太主义的主要原因。最后，现代心理学已发掘出这样一种潜意识结构：通过这种结构，每一个人把他模糊地知道的自己所有的坏品质都转移给另一个人或另一个人的团体——犹太人、俄国人、德国人或资本家。他把他人用作一种陪衬，以衬托出在他眼里是纯洁的和善良的东西。在他这样做的时候，也把他自己的罪恶投射到他人身上，然后，他就能够仇恨在他人中的这个罪恶。拥护民族、宗教和阶级之间的和谐的人没有足够清楚地看到：仇恨带来一种内

心的报酬，因为它可以说是源自一种自我的心理欺骗；因而，只有通过识破这种欺骗并教育人们诚实地对待自己，才能对付它。

许多民族（犹太人、罗马人、俄国人、德国人、美国人）相信，他们是"精选出来的民族"，他们担负着统治并拯救其他民族的神圣使命。这种信仰可以看作是民族中心主义的一种较晚的形式。

在西方世界，人们仅仅在几个世纪以前才讨论其他民族是否也是人这个问题。不过，在此有一个例外，即，并不是某一民族的成员、而是一种宗教即基督教的成员才被确立为"是一个人"的标准。人们从前怀疑非基督教徒是恶魔的造物。因此，当十字军战士到达穆罕默德的东方并发现那里有一种比他们自己的文化更高的文化时，他们大为惊讶。对于中世纪来说，在"人"这个词的全面的意义上，只有"基督教的人"（这是自马丁·路德以来仍为人熟知的一种表达）才真正是一个人。（另一方面，伊斯兰教徒却在谈论"基督教的狗"。）即使在今天，当一个意大利的赶大车的人打他的猴子时，他会以这样的话为自己辩护："它不是一个基督徒！"猴子不是一个基督徒，因此人们可以打它（并非由于它不是一个人）。

随着新世界的发现，土人是不是人的问题变得比以往任何时候更加紧迫。那时，1537年教皇保罗三世的训令实际上声明了印第安人是"真正的人"，但它富有特征地加上一句："必须能接受天主教的信仰和圣礼。"因此，按照这个文件，做一个人被认为是做一个基督徒的纯粹的先决条件；只是在这个文件中，人性才得到了真正的实现。直到十八世纪，人们才交流了赞成和反对印第安人具有人性的论证。虽然对印第安

人是人这个事实的认识最终被人们接受了，但是，具有典型意义的是，做到这一点是花了很长时间的。十六世纪征服葡萄牙和秘鲁的西班牙人把印第安人看作怪物，认为他们的毁灭符合上帝的意愿。对于那时沿着新世界旅行的牧师来说，土著居民的不寻常的奇怪习俗似乎也只是非理性的"偶像崇拜"；牧师们向欧洲报告了印第安人的裸体、人祭、刑柱和食人肉的习俗，这些报告促使了关于"未开化的人"的画像的形成——这种画像，后来长期在整个欧洲流行。甚至霍布斯也在这样的传教士的报告的影响下把人的原始状态描绘成一场一切人反对一切人的残酷战争，而"人对人是狼"这个句子正适用于这种状态。

2.3 希腊人的例证

即使对于希腊人来说，异乡人也首先是一个"野蛮人"(barbarian)(也即一个没有理解能力的口吃者；可比较：斯拉夫语中的 niemicz [哑巴]；或"日耳曼人")。然而，荷马并不知道这个词。他仍把特洛伊的敌人描绘成彻头彻尾的贵族。只是在荷马以后，希腊人才开始把外来民族看作"野蛮人"；他们是贬义地使用这个词的，这个词直到今天仍保持着这种意义。除了导致所有的民族蔑视异乡人的其他动机以外，希腊人还有奴隶制。他们认为异乡人首先是一个奴隶，由于奴隶的社会地位使他丧失了所有的权利，他在许多情况下当然必定是卑贱的。后来，在希腊人那里又增添了杀戮和抢劫波斯人的历史。柏拉图在《普罗泰戈拉篇》中谈到了一个喜剧作家，这位作

家在舞台上呈现了一个想象中的野蛮民族的不道德行为。希腊人相对于野蛮人而生的优越感具有如此巨大的影响，以致艾利安声称，甚至动物也能嗅出差别，因为，寺庙里的狗习惯于对希腊人摇尾乞怜，而对野蛮人却大声吠叫。

由于时代的错误，这个古代的概念在亚里士多德那里仍然可以找到。他在《政治学》中阐述道，奴隶制是建立在自然的基础上的，是必要的，因为没有一个家庭——更不谈一个国家——能够离开奴隶制而存在。但是，奴隶制从本性上也得到了证明，因为有些人只适于做粗活，他们生来就注定去服役。他们是“天生的奴隶”。高贵者统治他们，这对他们来说甚至是一种幸运，正如家畜只有在人的控制下才能繁盛起来一样。高贵者之于奴隶就好比灵魂之于肉体。

这样，亚里士多德试图通过把人分成“天生的”主人和奴隶来为古代的奴隶经济辩护。的确，这种人与人之间的差别甚至也大略地符合希腊人与野蛮人之间的差别。希腊人生来就注定去统治，野蛮人生来就注定是奴隶。因此，根据亚里士多德的看法，一场由希腊人进行的征服野蛮人的战争是正义的战争。但是，如果野蛮人打赢了，并把希腊人当作奴隶，那么，这就是自然秩序的颠倒。当亚里士多德从前的学生亚历山大大帝出兵去征服亚洲时，亚里士多德建议他做希腊人的领袖，做野蛮人的暴君，像对待动物或植物那样对待野蛮人。亚历山大没有听从他老师的建议，他为两种文化的融合而奋斗。与亚里士多德给亚历山大的建议相比，上一辈的伊索格拉底给亚历山大的父亲菲力浦的建议要更人道些。

从五世纪起，从事旅行纪事的希腊历史学家和作家的经验主义以及希腊哲学都不利于对“野蛮人”的偏见。正如雅各

布·布尔克哈特(Jacob Burckhardt)所赞赏的，希腊人具有“识别类似民族的能力”。希罗多德是到遥远的国度中去旅行的第一个人。他的旅行具有确定的目的，即逐渐认识那里的民族和历史。他要求自己一开始就掌握埃及祭司和波斯僧侣的学问。他知道，远在希腊人以前，埃及人、巴比伦人、腓尼基人和印度人等民族已发展起了高度的文化。他羡慕许多东方人的井然有序的政治制度。在其他方面，他赞美他们的生活方式的完美的简单性，而这种生活方式在希腊人那里已经丧失殆尽。他的这些看法与后来的塔西佗的看法很相似，后者抱着一种文化批评的目的把日耳曼民族部落的自然性与罗马人的衰落了的过度文明作对照。希罗多德在其世界主义中已受到爱奥尼亚的启蒙思想和智者派的相对论的影响。他还从埃及人那里知道，他们的语言中有一个词正好对等于希腊词“野蛮人”；这个概念的相对性给他的印象很深(《历史》第2卷第158页)。

人们通常把自己的习俗当作绝对的东西并用它们来测度其他人。希罗多德以如下的寓言来说明这种做法是多么不公正(《历史》第3卷第38页)。波斯国王大流士向着站在他的院子里的希腊人问道，花多少代价他们才愿意吃他们父亲的尸体，而不是把这些尸体焚烧掉。他们回答说，花任何代价都不可能做到这一点。然后，大流士当着希腊人的面向着存在吃父母尸体习惯的一个印度民族成员问道，花什么代价他们才允许他们死去的父亲被焚烧。他们恐惧地叫喊着，并恳求他甚至不要谈论这样一件事。希罗多德进而评论说，当平达说习俗(“风格”、“传统”、“习惯”)支配一切时，他是多么正确。

修昔底德也不相信希腊人与野蛮人之间有本质的不同。

希腊人有较高的文化，但那只是因为他们已达到了发展的较高阶段，其他人原则上也能达到这样的阶段(《历史》第1卷第5页及其后)。他用这样的事实来证明差别仅存在于发展的程度中，即前古典时代的希腊人在许多方面类似于当代的野蛮人：他们也从事海上掠夺并总是携带着他们的武器。

医生希波克拉底以另一种方式总结了人的差异。他在关于空气、水、陆地的影响的著作中指出，民族的性格、习俗和思想的敏捷性取决于他们生活于其中的气候和地理条件。因此，他是第一个论述气候的理论家。后来，斯多葛派的信徒波西道尼厄斯承继了他的理论。在近代，孟德斯鸠再一次传播了这个理论。这种气候理论是同关于希腊人与野蛮人之间的自然差异这个较古老的观点相抵触的——按照气候理论，造成种族各自的特殊性的只是生活的外部条件。然而，希波克拉底也把政治包括在这些条件中：在专制政治下，希腊人和野蛮人都变成非军事性的。因此，同样的影响产生出甚至能跨越希腊人和野蛮人之间分界线的同样的习惯。

但是，智者派首次宣布了这样一条基本准则：所有的人作为人都是平等的。希比亚说，我们"天生"都是"互相联系的"，都是"同类的公民"；"每个存在物天生都同与它类似的那些东西相联系，但习俗——人的暴君——却强加了许多与自然相反的事情"。安提丰说："不管是野蛮人还是希腊人，我们在每一个方面天生都是平等的。"比民族之间的差异更有决定性的是"是人"这一共同事实。因此，一个人无论在何处都应作为一个人而受到尊敬。他不应仅在自己的民族中才感到如在自己家中那样；作为一个世界主义者，他无论在何处都应感到如在自己家中那样。"具有一个好的灵魂的祖国就是整个世界"(德

谟克利特)。这个原则也削弱了奴隶制的内在基础:"上帝使一切人自由,自然的意图是没有人成为奴隶"(艾尔西德曼斯)。

虽然就本质和出身而言,柏拉图倾向于保守,但他自己甚至以逻辑的分析反对把人分成希腊人和野蛮人(《政治家篇》第 262 页以后)。"野蛮人"的概念只是作为"希腊人"的概念的对立面而被杜撰出来的。然而,客观地说,并不存在把野蛮人结合成一个统一的种的证据。因为,存在着无数野蛮人,他们具有所有可以想象的类型,他们没有什么东西是共同的,他们甚至不讲同样的语言。因此,把作为野蛮人的非希腊民族的总体与希腊人一个民族加以对照,是一种不能成立的概念形成过程。野蛮人和希腊人都只是一个更普遍的"人"的概念下的一个从属概念。

但是,甚至从最早的时代起,一种完全相反的评价就与对野蛮人的蔑视并存着:将其他民族理想化的情况与把他们描绘成野蛮人的情况同时存在。人们认为,他们意识到自己痛苦地缺乏的那种生活的纯洁与幸福存在于其他传说的民族中,而这些民族或者生活在遥远的过去,如很久以前的"黄金时代";或者生活在遥远的地方(甚至在政治倾向上,人们对较遥远的国家也比对直接的近邻更为友好)。荷马曾赞美埃塞俄比亚人的虔诚,"他们是所有陆地上的民族中居住得最遥远的民族";他也曾赞美以牛奶为食的希波莫尔干人(Hippomolgians)的优秀,赞美阿尔比亚人(Albians)的公正,赞美"神圣可爱的南方人"。因为荷马史诗是希腊人的经典,所以,甚至当后来的人种学者带回了完全相反的关于这些民族的粗俗、野蛮、懒惰和酗酒的报告时,这些理想化的描述仍然残存着。当然,由于人们获得了关于世界的知识,理想的境地不得不被推

到更远的地方：极北处的净土之民代替了北方的西徐亚人(Scythians)，对跖人(Antipodes)代替了南方的埃塞俄比亚人；中国人代替了东方的印度人。

在哲学家中也有人坚持这种理想化倾向，它能在犬儒学派的文化策略中发现。像后来的卢梭一样，犬儒学派反对他们时代的文化的过分精致和娇弱。由于为人类带来了文化而为其他人所赞美的普罗米修斯，在被锁在岩石上时，只是得到了他应得到的东西；卢梭后来逐字逐句地引用了犬儒学派的这些话。为了设法摆脱近代的过度文明，卢梭把一度受蔑视的“自然人”设定为一种理想；像卢梭一样，在犬儒学派眼里，正是由于野蛮人具有摆脱文化禁锢的真正自由，才使他们看来值得仿效。野蛮人的简朴生活、摆脱不必要的需求的自由，正适合于犬儒学派的禁欲主义理想。因此，犬儒学派的著作者们使聪明的西徐亚人厄纳卡西斯的传奇形象重新复活；甚至连希罗多德也记载过厄纳卡西斯的事，说他曾游历许多国家。但是，在希罗多德那里，这个西徐亚人从他的国外旅行中学得东西；而在犬儒学派的著作中，他却对希腊的制度进行了讥讽式的批评并用对比表明他自己的民族的习俗比希腊人的习俗更接近自然。

在古代后期，评价常常完全地转向赞赏外国。非希腊的智慧被置于比希腊智慧更高的地位。早在公元前400年，尼多斯的蒂西厄斯(Ctesias of Cnidos)就把迦勒底哲学的保守的稳定性与希腊哲学的矛盾的分裂性相比较并赞美前者。后来，人们甚至相信，希腊哲学之源在东方。希腊哲学家们曾经从埃及的祭司、波斯的僧侣、印度的婆罗门和隐逸派哲学家、巴比伦的占星家那里采借了许多东西。所以，人们试图通过把自己的

思想追溯到遥远的时间和地点的方式而使这些思想变得崇高起来。与此同时，失去了在古典时代所获得的许多东西的帝国时期则为东方的意识形态与宗教的浪潮所席卷。

尽管上述情形不断破坏把人分成希腊人或野蛮人的古老分类的基础，但是，由于自四世纪以来，人们赋予这种分类以某种新的、内在的、精神化了的意义，所以，它仍然设法生存下去。例如，伊索格拉底在他的《颂辞》中解释说，“希腊人”这个名字与其说是一种民族血统的标志，倒不如说是一种精神的标志：所有参与希腊文化的人都可称为希腊人（后来，费希特以同样的方式扩展了“德国人”这个概念）。与此类似，亚里士多德报告说，他在小亚细亚遇见了一个犹太人，这个犹太人不仅在语言上而且在灵魂上都是一个希腊人。斯多葛派也教导说，存在着低劣的希腊人和有教养的野蛮人，因此，把所有低劣的人都称为野蛮人而不管他们属于哪个民族，这种做法要合理得多。今天，人们仍在这种意义上使用“野蛮人”这个词。与此相应，斯多葛派相信，每一种族中的野蛮人都与所有服从理性规则的人的精神共同体成对比，而不管他们属于什么民族；所有这样的人都是同一种族的成员。

因此，罗马人为存在于所有民族中的较高尚的人的精神共同体创造了一个新概念。公元 147 年，当雅典派一个特别使团赴罗马时，使团的一个成员，斯多葛派的珀尼西厄斯，成功地说服了年轻的西泼伊欧相信斯多葛派的哲学思想。当时在西泼伊欧的圈子里出现了一个新词：“人性”(humanitas)。这个词尽管受到了希腊哲学的启发，但它似乎是罗马人自己创造的。起初，它只是一个时髦的术语。法官们，包括尤利乌斯·恺撒在内，嫌它太浮夸而避免使用它。文体家西塞罗接受了

它。它最初是通过西塞罗而传扬的。西塞罗用以人为人的尊严的新的人的典范反对过分政治性和军事性的旧的罗马人典范；同样，无人性(inhumanus)这个词代替了不再为人所接受的对应词“野蛮人”。人性是人的最高的道德和理智能力的发展和精致化。人性在其内涵中包含着对人的同胞的关切（参照泰尔恩斯的话：“我是一个人，没有什么属人的东西对于我是疏远的”［homo sum, humani nil a me alienum puto］也即“我关心他人的命运”）。人性还包括对哲学、艺术和教育的总的理解，甚至也包括对学问的理解。按照罗马人的观点，只有通过在阅读希腊作品的过程中对希腊文化的接受，人性，这个使人自身的本质日趋崇高的东西，才是可以达到的；因此，罗马人也是最早的“人文主义者”，他们希望从研究古典著作中得到理性收获。

然而，“人文主义”这个术语只是仅在向近代过渡时才有的，它最初源自人文学科（自由艺术），以与神的学科（神学）相对立。这些人文学科包括罗马文学，罗马文学在此以前已成了古典的。在中世纪，人性概念仅指人的弱点（易犯错误、性欲），而如今，罗马的人性理想占据了首位。作为基督教禁欲主义理想的对立面，古典古代的典范又一次引导人们去争取人格力量的全面发展。

人性在其影响范围上也是有限的，它并不属于所有的人。它与“无人性”相对比。现在，受尊敬的个人与被蔑视的个人之间的界线已不再同某人自己的民族与异己的民族之间的界线相吻合，但是，像以前一样，仍有一条鸿沟分裂着人性。并不是所有的人都达到了人性的理想。然而，这种理想被称为人性这毕竟是很有意义的。因为，这意味着理想仅仅存在于人的真正

本质的发展中。所有的人在原则上都可以达到这样的理想，因为每一个人由于"是一个人"而内在地具有人性。

而且，这一人性的理想还具有一个优点，即作为一个整体的人类成了一个统一体。一个民族不再作为某种完全的异类而与所有其他民族相对立，而是存在着一个人类——这就与希腊化的地中海世界和罗马帝国的现实相符。虽然一个人或群体可能优于其他个人或群体，因为他较好地代表了人性的理想，但是，他仍然通过这样的事实而与所有其他的个人或群体相联系，即每一个人或群体都分享同样的思想并潜在地包含着同样的完善性。

古代的第三个古典民族——犹太人以完全不同于希腊人和罗马人的方式也冲破羁绊而达到了一个人类的思想。对犹太人来说，这是他们的一神教的结论：如果仅仅存在着一个上帝，那么，他就是所有的人的上帝，从而，所有的人作为上帝的孩子都应该更紧密地联合在一起。由于上帝同时又被理解为历史的指导者，所以就有了另一个后来在基督教中得到进一步发展的结论：上帝指导人类朝向一个共同的目标，因而人类也有一个共同的命运；"世界历史"是存在的。希腊人认为，每一个个别的民族都有它自己特殊的历史，这些彼此分离的历史不可能被归并成一个较高的统一体。客观地说，希腊人是正确的，因为，从这个词的真正意义上来看的世界历史，只是在我们的世纪才开始。然而，犹太教与基督教共有的关于一个神控制所有人类的历史的思想，必须被认为是有价值的，因为，在这个宗教的外壳里包含着更强有力的认识的种子，这一认识即是：整个人类都彼此相属。

2.4 十八世纪以来的民族中心主义

同古代一样，十八世纪对"自然民族"——人们当时这样称呼他们——抱有热情(十八世纪并未沿袭所谓"蒙昧人"的形象)，认为他们比起欧洲宫廷气派的虚饰来是纯洁和高贵的。

> 瞧，你们这些聪明的白种人，
> 瞧，我们蒙昧人是更优秀的人。
>
> (佐伊梅)

蒙田也曾经颂扬"善良的蒙昧人"。耶稣会传教士拉菲托是他的时代中知识最渊博的游记作家之一，他在1724年报告了美国土著居民的习俗，他与另一些作家有明显的矛盾，后者把土人描绘成没有文化、法律或上帝的生物，"除了外形以外，他们几乎没有什么人的特征"。拉菲托所以能看到土著人的有人性价值的品质，这是因为他一方面受到皮拉基亚斯教义(在他的《典仪》中充满了这种教义)的指引，另一方面受到启蒙运动原则的指引——这种原则使人们有可能把其他宗教不仅看作偶像崇拜，而且看作另外一些真正的宗教。在《论人类不平等的起源和基础》一书中，卢梭从拉菲托的资料中推演出他关于文明御人的堕落的思想："出自造物主之手的一切都是美好的，但是，在人手中的每一样东西都堕落了。"卢梭相信，他所要求恢复的那种自然风俗仍然存在于非欧洲民族中。关于质朴的

自然人的神话也为他提供了一个乌托邦的标准，根据这种标准得以作出严厉抨击欧洲社会状况的政治和社会批评，并介绍一种富有田园风味的、感伤的自然观点。

但是，十八世纪的认识并不局限于对自然人的普遍热情。这个世纪的认识还重新提出了关于一个不可分的人类的理想（“人性”成了时代的一个感人的口号），在这个理想中，“人人皆兄弟”（席勒）。事实上，这一思想是经由两条相反的思想路线而达到的。

首先，启蒙运动中的人们带着这样的观点登上舞台：虽然人类确实分成了有着不同宗教的不同民族，但这些差别只是偶然的；从本质上看，人无论在何时何地都是相同的。在民族和宗教上有特殊性的人的表面现象之下，人们常可发现普遍的人；正确地说，我们所具有的与所有其他人相同的东西正是在我们之中唯一有价值的东西，而那些把我们分离开来的东西仅仅是第二位的。因此，各民族应和平相处，宗教应是宽容的。确实，民族和宗教忏悔的多样性最终不仅应该被看作是第二位的，而且，甚至应该被看作只是暂时的现象；而正是这种多样性证明了：潜伏于我们所有人之中的那个普遍的人的理想只是不完善地反映在各种各样的民族中，它尚未发展到充分完善的状态。接踵而来的是由此产生的使命：最终抛弃所有的特殊性，创造出一个人类的文化，这种文化符合一个人类的思想，它对所有的人都是相同的。因此，也应由一种世界语言来代替许多民族的语言。

这种仍在西方世界广泛流传的观点，尤其在德国为一种相反的看法所取代了。后者认为，一个人属于一个特殊民族这个事实并非某种表面的东西，而是一种反复地塑造着人的因

素。实际上，在这个人的存在的每一种品质中，他都是这一民族的代表；而这决非不幸；事实上，对他来说这是最好的事。启蒙时期的思想家们以为他们已发现了普遍的人，其实这种人是根本不存在的。仅是一个人，是绝对不可能的，他必定是黑人或白人、男人或女人、儿童或成人等等。人的概念只有在这种更严密的规定的范围内才得到实现和完成。

歌德时期（歌德作为一个作家活跃于1772—1832年）虽有上述理论，但仍未超出启蒙运动的范围。因为，与启蒙运动一致，歌德时期并不像较早的时候那样把某一民族（某人自己的民族）抬高到所有其他民族之上。它原则上也给所有民族以同样的地位。但它这样做的理由是新的和不同于以前的：它所以这样做，并非因为它像启蒙运动那样认为民族之间的差异是无关紧要的，恰恰相反，它认为每一个民族仅仅是由于其特殊的民族性才保持其地位。

这难道不是对关于所有人类内在统一的信仰的一种背叛吗？诸民族似乎又一次被视为在根本上彼此不同；它们之间似乎没有明显的联结的纽带。在这一公式——"从人性经民族性而到兽性"［格里尔帕策］——中，似乎存在着现代民族主义和教条式的意识形态的一个根源。然而，只要人们考虑到，统一性并不需要存在于所有成员的同质和均一中，联结的纽带就可以被发现。每一个民族和时代都是人类乐队中的一件必不可少的乐器，都是一个对共同人性的完善起作用的完全平等和有价值的成分。在哲学家库萨的尼古拉和莱布尼茨看来，世界在每一个点上都被个体化了，所以，没有一个灰尘的粒子与另一个相像，但每一个粒子都以自己的方式反映出整个世界(in omnibus partibus relucet totum)，并且，每一个粒子

在宇宙结构内都有它的不可替代的位置。因此，按照赫德尔和浪漫派作家们的见解，每一个民族在哲学史的水平上都以它的独特方式提供了对人性的表达，而每一种表达在它自己的方式中都是全面的。然而，为了对人类全体作出适当的表达，全体的综合仍是需要的。歌德说："人性需要所有的人来实现自身；真正的人只是由于人类全体才能够存在。"

因此，例如，个人抑制他的特殊性以支持一个普遍的人的概念，便是一个错误。他应觉察到他自己的本性并加以培养。只有这样才给人以生活的趣味。但同时，他应该意识到，他的本性只是无数具有同样权力的其他人的本性中的一个，而在其他人的特殊性中也表现出共同的人性。启蒙时期的理论家主张宽容是因为所有的人基本上相同，而差别是没有什么意义的；赫德尔和浪漫派作家们主张宽容则是因为人的最珍贵的财产在人之间的差别中，每一个人都应尊重存在于其他人中的其他无价的美和意义——他应需要这些美和意义。

其实，人不仅应尊敬其他的人的特性，而且也应以理解的态度向他们开放自己，以一颗爱心注视他们。由于每一个人在他自己的存在中只代表人类的一个特殊方面，所以，他应该通过对其他人的内在的接受来补充他自己。洪堡认为，认识可与他人分享是教育的最高公设。通过普遍性而达到总体性！这样，他深化了较古老的人文主义，这种人文主义试图通过与古典风习接触来获得精致和文雅。这种教育方法奠立在也是在那时开始形成的一种"历史意识"的基础上。蔑视他人的人没有理由更进一步为这个人操心。但是，启蒙时期的人也没有理由这样做，因为，虽然他确实重视其他人，但这恰恰不是由于其他人的差异，而是由于他在其他人中也发现了普遍的人。唯

有歌德时期才由于差异而去重视并从而找出差异之所在。因此，"是一个人"的含义在历史上的种种变化和文化上的种种差异就不再仅仅是为实现某个单一的人的理念而作出的许多不完善的尝试，而不如说，这些变化和差异只是在其具体的多样性中穷尽人性的丰富性。因此，它们比一个单纯的理性定义更能启发人们去了解人的本性。基督教使用了一种同样的立论方式去反对希腊思想。它宣称，人本来就是不同的，这种不同取决于他们是生活在基督之前还是之后，因此，只知道永恒的关于人的观念是不够的——关于人的观念在其历史性中更能确定。在歌德时期，人们接受了这个推论并使它定形。想知道人的本性的人不必去请教哲学家，而须请教历史学家。对人是真实的东西，对人的制度也是真实的。无论这真实的东西是国家、宗教还是哲学，理性的分析都不能适当地理解它。在它的历史的变化的多样性中去直接观察现象，也是必要的。

"人性"一词，十八世纪用它不仅指普遍人性的事实以及人类的实际统一，而且指人们追求的一种价值和理想。当犬儒学派的第欧根尼打着灯笼在雅典的市场声言要找一个人的时候，他已经在玩弄这个词的双重意义——它的较高的和较低的意义了。同样，门南德尔在其著名的诗篇中说："人是一个多么令人高兴的事物，当他是一个人时。"在莱辛的《聪明的纳坦》(Nathan der Weise)中也可读到：

……

我们是人民？何谓"人民"？
基督徒、犹太基督徒、犹太人？
——在他们是人之前？

啊！要是在你们中寻得一个
　　与我相称者该多好——
他以被称为人而满足！

在纳坦这样说时，他这悲怆的词句已是一个信号：这里的"人"不仅是从每个个人的民族的和宗教的特征中抽象出来的一个普遍术语。这里可以感到一种冲力，即要冲破和超越所有特殊性的限制——而这仅仅是为了成为人。这种冲力之所以被感受到，只是由于这样的事实：即这里的"人"是作为一个富于内容的伦理假设而提出来的。

"人性的"(human)这个形容词的情况也是如此，尽管这个词在其变体"人道的"(humane)中获得了较狭窄的意义。当一个人不伤害弱者、帮助那些困难中的人的时候，并且，一般地说，当他不仅注视和维护自己，而且善于理解同胞的权利和愿望、尊重病人和穷人("博爱")的时候，他的行为就是"人道的"——以同非人的野兽和其他流行于自然中的野蛮残酷的兽行相对比。在上述善行被组织起来的地方，人们就使用"人道主义的"(humanitarian)这个形容词。

但是，抽象名词"人性"(humanity)获得了更宽泛的"人类"(humanitas)的含义。在十八世纪，"人"和"人性"这两个术语达到了它们的全盛期。没有人像赫德尔那样喜欢"人性"这个词(参见他的《发扬人性的书信》[Letters for the Promotion of Humanity])；因此，歌德在他的《秘密》(Geheimnisse)中打算用"具有人性"(humanus)这样的标题纪念他。但是，歌德的这本书没有写完。当赫德尔试图翻译"humanitas"这个词时，在语言上相当的Menschlichkeit(人性)实际上显

得太狭隘。吉尔伊阿斯(Gellius)已认识到，Humanitas 不仅是博爱主义，因此，他采用了教育(paideia)[1] 这个词。赫德尔把 Humanitas 翻译成人类(Menschheit)。从而，人类这个词获得了受到赫德尔欢迎的双重意义。当他将自己的名作题为《人类历史的哲学的观念》(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)时，这标题对他来说不仅指实际的人类的外部历史。在他看来，人类也指人的完善性的典范——这种完善性恰巧也有一部历史，它既在个体那里，也在作为一个整体的人类那里经历着发展。就"是一个人"这一事实而言，人类的能力是内在的，但是人必须成熟起来。我们基本上还不是真正的人，而是尚需变成真正的人。人类学是通过哲学史而达到的。

① 希腊文。其含义是教育、文化。

3 人类学史的精选资料

3.1 公元前五世纪

按照西塞罗的一个著名表述，苏格拉底被说成是把哲学从天上带到了地上。因为，所谓前苏格拉底哲学主要是“自然哲学”，即宇宙论的形而上学。另一方面，苏格拉底是第一个纯粹的伦理学者；他唯一关心的是人的内心世界。在德尔菲(Delphi)的阿波罗神庙中有一个古老的铭文：“认识你自己”（即认识到你是人而不是上帝），苏格拉底在新的更加内在的意义上解释说，人应该向内聆听，从他自己的内心深处挖掘未知的宝藏（比较赫拉克利特的更早的格言：“我已探索过我自己”）。通过柏拉图的努力，苏格拉底的首创精神开始影响世界的历史。苏格拉底关于肉体和灵魂二元论的学说，关于灵魂渴望脱离尘世牢狱进入它的来世家园的学说，关于来世中理性占支配地位而灵魂也应依靠理性去克服肉体带来的欲望的学说——这一切都不可磨灭地镌刻在继之而来的人类的自我理解中。

然而，在古代，造成一种“人类学时代”的荣誉并不属于苏格拉底，而是属于所谓智者派。当人们把苏格拉底作为一个真正的哲学家而同与他同时代的爱奥尼亚智者派（该词仍有一种贬义）作鲜明对比时，雅典地区在当时的鼎盛状态可能是一个原因。和以前的哲学家相比，苏格拉底实际上应与智者派划在一道；在他关注人的时候，他其实就依靠智者派。但是，苏格拉底在伦理学的背景上发现了人，而智者派则在文化哲学的背景上看到了人。他们也是最初的文化哲学的哲学家。正因为如此，他们是最初的人类学家。我们在导言中已知道人类学和文化哲学在多大程度上是重合的：人是必须决定自己的生活安排的存在者，这个自我决定的方面就是我们称之为文化的东西。但是，虽然这是一个事实，人却通常并不意识到它。起初，各民族都相信，他们的文化制度或是由大自然提供的，或是众神的一种馈赠。每一个民族都认为它的制度是绝对必然的和正确的，他们设想正是这些制度而不是其他东西被牢牢地固定于事物的本质中。

而智者派却使用了一些相反的概念并使这些概念闻名遐迩。他们宣称，我们的文化制度，特别是我们的风俗和法律，不是自然(physei)提供的，而是来自人类的习惯（法和纲纪[nomō and thesei]）。作为这一论点的一个证明，他们指出了那时正被大量搜集起来的人种学证据。人类制度的多样性是如此令人吃惊，以致不可能提出这样的假设，即所有其他民族都只有错误的风俗而仅仅某人自己民族的风俗才是由自然规定的。相反，从这种多样性中可以得出这一结论：显然，任何风俗都不是由自然规定的。但这个结论不是一个纯粹否定的陈述，它暗含着这样的反题，即人可以合法地为自己发明和创

造风俗。这样，人创造文化的能力就首次被揭示出来。人作为创造的中心而被认识、被赞美。人是能建立一种规范的存在者。

伊基罗斯在他的《普罗米修斯》中描绘了慈善的泰坦是怎样不仅把火带给了那完全未开化的人，而且还为人类带来了营造房屋、制造容器的艺术，带来了所有文化的开端。几十年以后，出自索福克勒斯的《安提戈涅》(Antigone)的著名合唱对新获得的人的形象作了富有诗意的表达："许多强大的存在物存在着，但没有东西比人更强大。"随后，它列举人怎样不是通过一种较高的恩赐而得到他的文化制度，而是依靠他自己的精神力量去创造它们。航行、农业、狩猎、家畜驯养、语言、智慧、武器、城市——所有这些都是他自己的创造。他自己就是普罗米修斯。

对人的文化的习俗性有各种不同的解释。有人可能像德谟克利特那样赞成习俗。有人可能反对作为单纯的习俗的习俗，并且还渴望通过它们而进入真正的自然(physis)，或者，有人可能得出结论说：如果人能创造自己的习俗并选择种类极多的形式，那么，所有的习俗都不过是能被别的任意的创造所代替的任意的创造（进一步发展的这种学说被视为"诡辩"）。在这种情况下，个人不再需要尊重在他的生活圈子内被当作正当的习俗的东西，相反，每一个人在任何时候都能为自己决定他想要的并认为是善的和正当的东西。这就把关于创造性的思想引向单纯创造的任意性的极端，从而提供了反对智者派的致命的东西，并导致柏拉图去传授人必须认识和在思想与行动中执行的永恒的、先于存在的准则。这样，任意的因素就从我们的行动中消除了，但这也使人们看不见智者派

已发现了的创造因素。

智者派的普罗泰戈拉把人创造文化的能力与他的身体构造联系起来。在以他命名的柏拉图的对话中，他以虚构的形式说明人与野兽相比是不完备的：自然既未给他飞行的器官，也未给他攻击的器官、保护的毛皮、爪子等等，同时，他的感官没有那些动物的感官灵敏。那么，人怎样设法维护自己生活的权利呢？后来，犬儒学派进一步谈到了这个问题：自然规定人过一种禁欲的生活。只是因为我们被我们为自己创造的上百种文化的便利宠坏了，我们才不再能想象较早期的人怎样才能在没有这些便利的条件下生活。但是，较早期的人能够生活得很好，因此，我们也应放弃我们的文明国家的不自然的、无用的奢侈，返回到原始条件下的强壮和简朴。普罗泰戈拉采取了一种与此完全不同的论证方式。人配置了技术的和道德的能力，人能够把赫费斯托斯（冶金术）和雅典娜（农业）的艺术、把羞耻心和法律称为他自己的东西；这一切都是对他的身体的弱点的必要补偿。动物由于它们的器官和本能的完善而超过了人，而人通过文化的力量弥补了动物超过人的那些东西。确实，正如通常所说，“最后的是最重要的”，人甚至超过了动物：起初似乎只是空手而来的人得到了最丰富的补偿。阿波罗尼亚的第欧根尼以另一种方式看待身体结构和智力结构的交互重叠。但对他来说，不仅人的智力是对他的身体缺点的一种补偿，而且人从一开始就受惠于直立的步态、他的舌头（语言）和他的双手。

智者派也把他们关于人的创造性的理论应用于认识论。不仅我们的制度，甚至我们的真理，在更周密的考察下都表明是我们自己的创造。每一种未经思索的意见都假定事物的真

相就如它们对我们的感官和我们的思想的呈现。我们认为酒是甜的，因为酒尝起来是甜的。知识似乎仅仅把事物描绘成像它们实际上存在于外部世界中的样子。相反，前苏格拉底派和他们之后的智者派已发现，酒的甜只是一种"为了你"(pros ti)，一种与我们的感官的主观配置有关的东西。酒似乎是甜的，这仅仅是因为我们的舌头对它如此反应；但它自身如何，我们并不知道。他们为这种观点提供了证明：酒仅对健康人才是甜的，对病人却是苦涩的。并非只有一个人是正确的，而其他人都错了。智者派原则上考虑了所有我们生活于其中的明显的真理，我们在这种生活中为我们的主观构造所制约。知识并不描述一个独立存在于我们之外的世界，而是自动地构成一个与我们的组织相吻合的主观的人的世界。确实，在人的世界之内，知识把每一个人安置于一个属于他自己的个人主观世界之内。

先前，巴门尼德已经从直接的形而上学经验中得出结论：我们的感官世界只是一种蒙蔽。但巴门尼德仍然相信，在这种蒙蔽背后一个世界本身存在着并能为我们的知识所理解。我们的感官证明这个世界是假的，但这个世界却向我们的理性袒露自身。正如他的同时代的爱利亚人色诺芬识破了荷马的奥林匹斯山的神人同形同性论(这种学说是通过与我们人类的状况相类比而建立的)一样，巴门尼德领悟到，我们的全部感知世界依赖于人，依赖于人的感官的主观性。正如色诺芬想要根除神人同形同性论并介绍一个更为神圣的上帝概念一样，巴门尼德也想粉碎感官的蒙蔽从而在精神上达到真正的实在。

智者派取消了由巴门尼德设置的这种形而上学的亚结

构。在现象的彼岸并不存在什么更实在的(既非可认识的,又非不可认识的)东西,现象自身是绝对的。既然它是绝对的,所以它不像巴门尼德所认为的那样仅仅建立在一种对实在的无意识的歪曲或变形的基础上,即建立在一种错误的基础上,而是像文化那样,是一种确凿无疑的发明或创造的产品。这种理论把与人相关的现象世界设定为绝对的,被称为现象学(参见尼采),或也称为人类中心主义(anthropocentrism)或人类主义(hominism)。普罗泰戈拉在其名句"人是万物之尺度"中独断地表达了这个理论。人是万物的尺度(这既适用于类也适用于个体),是存在的事物存在的尺度,是不存在的事物不存在的尺度。普罗泰戈拉并不想要排除我们所感知的世界对我们的感觉本身的依赖。这种依赖是必然的,无需为之遗憾,而不如加以肯定。既然没有留下什么东西可以用以测量或检验我们的感觉,这些感觉就成了实在,它们的唯一标准就是感知它们的人。当然,这一情形并非由于人的某种缺陷而致,相反,人能因为是世界的中心而自豪。不幸的是,柏拉图主义排挤了智者派,并在总体上占了支配地位。然而,按照上述推理的路线,智者派是近代的先驱。

3.2 近代

中世纪具有一种基本上是超自然的倾向。在经历了中世纪的漫长岁月之后,文艺复兴只是在重新发现一般的世俗领域的基础上重新发现了人。文艺复兴力求不再在宗教的框架内或从上帝的观点去理解人,而是在人的自身中内在地理

解人(狄尔泰)。基督教神秘主义曾通过描述人的内在状态和体验而铺好了这条道路,而现在,"人性自身的内容"(狄尔泰)正在一种更广阔的基础上为人们所探求。包含着新世纪的情感的最初的并在长期内最重要的哲学人类学是由年轻的皮科·德拉·米朗多拉在1486年出版的《论人的尊严》(De hominis dignitate)一书中阐述的。但是,这个文艺复兴的有希望的开端却缺乏追随者,因为,在笛卡儿以后,兴趣的焦点不再是人,而是意识。只有那些明确地站在笛卡儿路线之外的哲学家才仍对人类学敏感。在这些独立的思想家的最优秀的人物中有帕斯卡和赫德尔以及一般所谓歌德时代;十九世纪当时就建立在这些思想家的基础上。所谓法国道德学家,如蒙田和拉·罗什富科(La Rochefoucauld)等人,他们的主要兴趣仍是伦理和心理,而英国人的主要兴趣实际上仍是政治和社会。波普(Pope)在《论人》(An essay on Man)(1733年)中以名句"对人类的正确研究是人"(在查伦那里已能发现这样的句子)来为新的朝人的转向作辩护;还如歌德曾谈到:"对人来说,最有兴趣的事就是人。"在较近的时期,"人类学"这个词获得了某种程度的流行,因为康德1798年的晚年著作就是以这个词为标题的。

在关于逻辑的演讲中,康德曾提出了一个给人以深刻印象的纲领,即认识论、伦理学和神学的三大问题:我能知道什么?我应做什么?我可以有什么希望?这些问题可归纳为一个问题:人是什么?在海德格尔的著作《康德与形而上学问题》——这本著作完全脱离了对历史上的康德作解释的轨道——中,海德格尔以这个问题作为他的开端,他相信,他能以返回康德为根据,使人的存在成为他自己的哲学的起点。按照

马丁·布伯(Martin Buber)的更为正确的解释，康德相信，这些如此不同的问题在人中间是彼此相联的，而这只是因为人分享着有限和无限。

康德当时写的人类学没有达到他自己的高水平，它也没有试图这样做。它只是一种充满着新奇东西的描述性的、人种学的和心理学的人类学。就在这本书的标题中，康德"以一种实用的意义"称之为一种人类学；它不是打算从学校中和为学校介绍学院式的学说，而是从世界中和为世界介绍学问。康德以一种古怪而有趣的专业术语教导读者："某人如此过饮使人麻醉的饮料，以致暂时不能按经验的规则组织他的感官的感觉，这个人就被称为酒鬼或醉汉。"我们还被告知：穿上黑色长袜能使女人的腿显得更细；晕船不是由我们自己身体的摇晃引起的，而是由于我们的视觉因船的摇晃而失去了它在空间中的稳定方向。与康德的其他著作相比较，这是一本十分浅薄的著作。

康德对人类学的较严格的哲学意义上的兴趣完全是伦理性质的。他写道："关于人的生理学知识目标在于研究自然用什么塑造了人；而关于人的实用知识则探讨人作为一个自由的存在者用什么塑造他自己，或能够和应该用什么塑造他自己"，即能够和应该用什么塑造作为一个道德人格的他自己。然而，今天的人类学恰恰力求得到一个独立于伦理学(也独立于心理学)之外的纯人类学视角。

尽管康德的人类学没有满足人们的期望，但是，在这个伟大的思想家的著作中也列有人类学——仅仅这个事实就对防止人类学完全被人遗忘起了作用。舒尔策、弗里斯、年轻的费希特、米歇勒特等人都写了人类学，他们常常在"人类学"前加

上形容词"心理学的"。洛茨写的人类学其书名为《小宇宙》(Mikrokosmos),他这本书甚至在几十年内都是有教养的中产阶级家庭内书架上的一部标准著作。

费尔巴哈是第一个这样的近代哲学家:他不再想要从世界出发,不像黑格尔那样从世界理性出发,也不像笛卡儿和康德那样从单纯的人的理性出发,而是从完整的人出发。人不应只是许多其他哲学课题中的一个课题,他应恰好处在哲学的中心。这种观点使费尔巴哈成为现时流行的看法的一个先驱。然而,费尔巴哈的动机是不同的。他如此热情地公开赞扬人类学,原因在于人类学将会取代神学。人类学是"神学的秘密"。从前所膜拜的上帝的一切品质现在应被认为是人的固有特性,这些特性是由人投射到上帝中去的,它们应返回于人,它们只是在人那里才受到尊敬,也只是在人那里才得到加强。

在此,费尔巴哈表现出某种由于受时间条件限制而与奥古斯特·孔德在风格上的相似,后者想要以一种更粗糙的形式(例如用因对人类进步作出贡献而有重要性的天才人物来取代基督教的圣徒)引入人性的自我偶像崇拜。在历史的宗教(和形而上学)阶段被克服以后,人们应该建立起对"伟大的存在者——人性"的崇拜。斯温伯恩还这样写道:"光荣属于最高级的人。"但是,这种对人性的崇拜在对理性(作为最高存在)的崇拜(法国革命试图建立起这种崇拜)中已有其在先的模型。

3.3 现代

二十世纪二十年代发生了一次"人类学复兴"，所有哲学学科似乎都向着人类学会聚。马克斯·舍勒对有发展潜力的思想十分敏感，在第一次世界大战之前他就写了一篇论著：《论关于人的观念》(On the Idea of Man)。他在这篇论著中指出："在一定的意义上讲，所有哲学的中心问题都能回溯到人是什么的问题。"他在临终前写道："如果存在着一个在我们的时代需要拼命地寻求其答案的哲学任务的话，那么，它就是一门哲学人类学的任务。我指的是一门关于人的本质和构造的基本科学。"由于舍勒写了一本题为《人在宇宙中的位置》(Man's Place in the Universe)的简要著作，他自己也就成了对现代德国人类学最有促进作用的一个功臣。他继续为一本大部头的著作做准备。他的未发表的作品在他死后出版了，这才使他晚年的人类学活动能够全部为人所知。

有许多道路通向现代人类学：

1. 形而上学动机。　　首先，实证主义已把科学从神学和形而上学的较为广阔的框架中分离了出来，实证主义使科学成为自主的，它限定了个别的学科的范围。在普遍反对实证主义的时期(二十世纪的最初三十多年里)，人类学又一次提出了对一门中心学科的希望，希望有一门中心学科能对各门科学有所说明，能为各门科学提供一种共同的哲学统一性。甚至在许多科学之内，只要引入人类学观点，就超越了对事实的单纯的实证主义的记录并建立起一种参照点——具体的事实

知识只有环绕着这种参照点才能被组织起来。

2. 先验的动机　使许多二十世纪二十年代哲学家走向人类学的是他们对认识论的不满——认识论直到那时还一直垄断着人们所有的注意力。这种不满已在生命哲学(Lebensphilosophie)中得到了表达。由于只有知识才使人可能利用一切事物，所以，自笛卡儿以来，知识已被认为是哲学必须以之作为开端的首要事实。现在，知识仅是意识的功能之一这一点正变得明显起来。而意识本身又只是人的整个生活中的一部分。因此，基本的事实显然不是认识的主体，而是生活的主体，是作为一个整体的人。只有从这一整体出发，知识的公正地位和意义才能得到正确估价。人的知识世界不仅一定与感觉和范畴的形式相关，而且一定也与人的生活的实践方面相关；人也是其文化世界的创造者。因此，人类学为先验论建立了一个更深更广的基础：它把先验论的根基追溯至其最终源泉。(语言分析也是如此。这两门学科是先验论问题在现代的重新表述。)

3. 本体论的动机。　二十世纪二十年代的反对派不仅批评以前的哲学从认识论开始，而且批评它们停留在认识论上。因为，实证主义者和新康德主义者已把哲学几乎完全归结为各门科学的认识论基础。对世界本身的客观研究似乎已被转交给科学。与此相反，现象学却特别强调哲学也有自己的研究对象。在反击认识论唯心主义的过程中，哲学又一次记起自己的基本问题不是认识论问题而是形而上学问题。

这看来开辟了“形而上学复兴”和本体论复兴的道路。然而，其他人并不愿太轻易地放弃哲学上从主体开始的笛卡儿出发点。人类学把人当作主体——不仅当作认识的主体而且

当作存在的主体，因而它在某些方面似乎是在现代的主体出发点与现代的形而上学倾向之间的理想的综合。也许，我们自己所是的存在恰恰不是任何别的东西，而是实在的一个特殊领域——这个领域既在实在中存在又通向实在使之可能的存在。

4. 人文科学的动机。　　除了哲学以外，智力的和文化的科学也要求哲学人类学。有些人正确地称智力的和文化的科学为“人的科学”；它们全都研究“在行动和经验中的人”（布尔克哈特）及其作品；它们以人的领域作为自己的主题。自启蒙运动和歌德时期以来，它们已提出了对灵魂和文化的较深入的理解，这种理解实际上是一个“人类学的时代”的开端。但是，所有这些科学都缺乏一个共同基础，而哲学人类学的一个任务就是为所有这些学科准备这样一个共同基础，形成一门研究人文科学基本原则的学科。

为了完成这个任务，哲学人类学将不得不综合和深化在我们丰富而详尽的关于人的知识中的精华——这是以前的时代所不知道的。非科学的哲学想象它能依靠自己回答所有问题——再没有什么东西比这种哲学更可怜了。但同时，哲学永远不能像实证主义关于一种“归纳的形而上学”的纲领所暗示的那样仅仅限于与科学相同的出发点；哲学在原则上必须迈出超越科学的一步并获得一条它自己的通向实在的真正道路。但是，人们已对哲学人类学提出了反对意见，认为哲学人类学只是一种对科学的反动，它综合了科学的经验结果，却不能为科学的研究领域和方法提供一种理论基础。

5. 意识形态的动机。　　然而，在哲学人类学的最深的根基中，人的问题既非来源于哲学，也非来源于科学，而是来

源于时代需要。因此，它并不只是学院中的学问和哲学内部的事，它也为医学和神学所需要，为心理学和教育哲学所需要。在所有的时代，在普遍流行一种稳定的、井然有序的生活秩序的时候，人有关于自己的清楚地确定了的形象。他认为他知道自己是谁，因此无需探讨自己。但是，尽管(或者也许恰恰由于)现代人有这样多方面的关于人的世界的知识，他却缺乏这样一种正确的自我形象。除了人的宗教形象之外，如此明显的作为一种理性存在者的人的形象已被逐渐损害了：叔本华和马克思、尼采和弗洛伊德已告诉我们，人事实上是由完全不同于理性力量的其他力量所推动的。尼采特别善于揭露人造的、表面的世界，而人习惯于把他的真正的实在隐藏于这种世界背后。人性实际上往往是太人性的。道德也正是这样一种虚幻的世界，人错误地把他自己解释成在这个世界中的一个有道德的存在者。"我们现在已摧毁了道德，我们对自己又变得完全无知！"(《权力意志》，格言第 594 条)于是，取代被唯心主义地文饰了的人的形象的、作为一种聪明的动物的人的自然主义形象就被提出来了。但是，在经历了短暂的流行之后，这种形象又逐渐消失了。因此，我们仍然熟悉所有那些古老的传统，但是，它们中没有一个是凝固不变的。作为十九世纪的各种伟大的历史研究的继承人，我们不再能够把人的任何一种历史的解释和历史的形式视为代表了人的永恒不变的本质。正如舍勒所说的，人从来没有像现在这样成为有疑问的；他不再知道他是什么并知道自己不知道。由于不能确定自己的道路，由于自己有疑问，因此，他以无比的忧虑研究他自己的意义和实在，研究自己来自何方、走向何方。然而，当他在争取得到一种新的自我理解时，他也在争取他的将来的形式。探索一

种人类学也就决定了我们的实在。每个人都模糊地认识到，人的问题即是决定我们的命运的问题。

哲学人类学的方法常常是，从人的一个显著特性开始并从那里寻根究底：假如这一特性实现了在一个存在者中的一个有意义的、必不可少的功能，那么，这个存在者必须怎样构成（博尔诺）？换句话说，哲学人类学的方法是进行一种从由观察而得的细节到可能仍然未知的人的整体的推论。与这种推论有关的现象可能是明显的，例如直立的步态（赫德尔）、恐惧（基尔凯郭尔）、劳动（马克思），提问题的能力（勒维特）、描述的能力（乔纳斯）或者欢乐（博尔诺），还有客观性、可教育性、羞耻心。也有可能，与这种推论有关的现象是一项科学发现，例如，从赫勒尔进行的人与猴子的比较中知道的人的智力的特殊性质（舍勒），解剖特征（格伦），子宫外的年龄（波特曼）。但是，文化的客体化也能用作起点。在狄尔泰看来，客观的文化是人类学的主要工具，人类学依靠原文译解作者的本质——他创造的文化永远是与他人不同的，但他在历史的每一个时刻都用一种特定的风格进行创造。费尔巴哈使用宗教的镜子去发现隐蔽的人，尽管他这样做时抱着用还原法消除具体化了的文化现象的意图。可是，不仅科学知识的结果揭示了创造精神，而且语言和神话也做到了这一点；因此，恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)建立了一座联结康德先验论与人类学先验论的桥梁。

3.4 人类学和存在主义

产生了人类学的二十世纪二十年代同样也诞生了存在主义。存在主义也探讨人的状况，但存在主义不是人类学。这两者的相互关系怎样？

格勒图森说，人是用第三人称还是用第一人称谈论他自己，结果是大不一样的。在人类学中，人研究的是：在所有其他实体之间，“他”是怎样一种特殊的存在？“他”在宇宙中处于什么位置？他似乎是从外部观察自己。但是，存在主义则从内部观察自己。存在主义关注各个个人的自我之谜并大声呼贼着这个自我。对存在主义来说，这个自我不单纯是普遍现象的一个实例。存在主义正是在人的个体性中、在人的时间的具体性中发现了人的存在的核心。由于基督教的人的形象把注意力集中在个体的灵魂的命运上，所以，存在主义与基督教的人的形象的联系比它同以前哲学上的人的形象之间的联系更加密切。基尔凯郭尔怀着对完全实现自我的激情批评黑格尔在其“世界历史的先在”中相信个体是一个世代而忘记了如下的陈述的含义：“是一个人！不是一个普遍的人，而是你、我和他，是每一个为他自己而存在的人，他们才是人。”基尔凯郭尔说：“一个人是通过模仿其他人而成为一个人的。一个人并不是出于事实而知道某人是一个人的，他之知道某人是一个人，是作为一个结论：某人像其他人，因此某人是一个人。上帝知道我们中的任何一个是否真的是人！在一切已经而且还在被怀疑的时代，没有一个人想到这一疑问：上帝知道我们中的任

何一个是否是一个人。"只要一个人头脑中只有普遍的人，他就仍然会附和德谟克利特说："人就是我们全都知道的东西。"但是，只要考虑到一个人自己的自我，这个句子就不得不完全颠倒过来：没有人知道人是什么。由于我们轻易地戴上了普遍的人的面具，我们太容易满足于单纯的表面的自我认识。实际上，我们把我们自己隐藏了起来。我们这样做并不是无意的：正如尼采和弗洛伊德所认识到的，人害怕太直接地与自己遭遇，他设法躲避自己。但是，只要他撕掉了自我欺骗的面具并迫使自己完全诚实地对待自己，他还是能够在他的现实中成为真正的人。

如果我们考察个别的思想家，那么卡尔·雅斯贝斯(Karl Jaspers)之所以反对哲学人类学，是因为人类学要求确定的关于人的知识并作出了关于人的明确的陈述。但是，人是在存在中唯一的绝对不为这种知识和陈述提供基础的事物，因为人本身即无明确的稳定性。人基本上是开放着的可能性。正如柏格森鲜明地指出的，人没有不变的实在性。他始终保持着决定他自己的存在的自由。"做一个人就是处在变成一个人的过程中"，"做一个人"就是一种连续不断的自我创造的行为。因此，"从本体论上不能决定人是什么"。"如果宣布知道了人是什么，存在主义就会立刻死亡"。人类学仅仅对于这样的人才是可能的：他没有认识到在我们之中的关于存在的深渊，他在实际上盛行着创造的骚动的地方看到了某种客观上坚固的东西。谈论人的唯一适当的方式不是一种具体化的人类学，而是"对存在的阐明"，这种阐明是通过一种否定的方法不断模糊每一个陈述的确定性，从而让存在间接地显露出来。因此，存在主义成了这样一种呼吁：不要让我们的存在凝结为假想

的知识，而宁可去接受自由的挑战。最终，存在只有作为我们的存在，才能为我们所理解；存在为我们所理解时并不仅仅是已知的东西，而是处在存在本身的活生生的运动之中。

但是，显而易见，雅斯贝斯正在与一个被任意弄窄了的人类学概念打交道。明确地限定人并不是人类学的本质。人类学为什么不能够同样接受对人的开放性和作出决定的自由的洞见呢？雅斯贝斯的对象概念太狭窄了。关于人的自由的客观知识为什么就是不可能的呢？

与雅斯贝斯直接相反，萨特甚至在他的一本书的标题中宣布他正在论述人："存在主义是一种人道主义。"在这里，人道主义不能被理解为古典的人文主义。在萨特看来，人道主义指的是这样一种关于人的概念，我们每一个人都应凭这个概念在自身中找到生活之源。像费尔巴哈的人类学一样，萨特的人道主义也强烈地反对有神论：不是上帝创造人，而是我们创造我们自己。由于我们自己具有内在的应变能力，我们中的每一个都应认真负责地决定自己要成为哪一种人。存在主义是一种人道主义，因为它认识到人作为一个立法者的特殊任务。这个任务就是去发现和塑造自己的本质，而这个任务是其他生物所没有的。

在海德格尔那里，事情较为复杂。因为，海德格尔的存在主义想要同时（甚而首先）成为一种本体论。正如他自己在《存在与时间》的绪论中所说的，他首先对关于存在的意义的一般问题感兴趣。但是，是什么引导他从那里进入对人类存在的分析呢？

两大类型的形而上学长期存在争论。一方面，关于世界的形而上学具有一个可回溯到前苏格拉底和亚里士多德的伟大

传统。在二十世纪上半叶，尼古拉·哈特曼是这个传统的最重要的代表。他教导说，在我们的知觉和我们的思想的正确意向中，知觉和思想生来就不是指向主体而是指向外部世界；主体为了能够进入这个世界就必须认识它。更进一步说，我们的意识是关于世界的意识而不是自我意识。我们只有通过与外部世界的相互作用才可能开始认识我们自己，而这种自我认识只是一种不自然的颠倒，一种使主体变成它自己的对象的转弯抹角的意向。对别的实在，人不仅较早认识，也较容易认识。我们对这些实在的认识较少犯错误，这正是因为我们距离它们较远。不止一个人会认为，在实在中最近的东西在认识中是最远的。

由于哈特曼倾向于客观，他继续了德国思想的歌德路线。按照哈特曼的看法，在更为宏大的实在的链条中，人仅仅是一个环节（虽然也许是最有价值的环节）。从本体论上说，我们所谈到的知识被镶嵌于人的生活的整体中，而对人的理解必须先于对知识的理解。同样，人被镶嵌于整个世界的更大的整体中，并且只有在这个总的背景下才能被理解。因此，在哈特曼看来，不是人类学而是一般的本体论才应当成为哲学体系的出发点，就像历史上的希腊人那样。停留在人类学是半途而废。我们必须实现的不是人类学中的突破，而是本体论中的突破。由于人类学把人仅仅当作与同一等级上的其他东西并置的一个东西来研究，因此，人类学的答案包含在本体论的答案中。

与上述观点形成鲜明对比，关于自我的形而上学从人和灵魂出发。奥古斯丁早已指责人赞美山峰的高耸、海洋的潮汐和星辰的轨迹，却“放弃”了自己，没有对自身本质的伟大秘密

感到惊异："不要走出去，要返回到你自身之中，真理就寓于人之中。"这种关于自我的形而上学能以不同的主张出现。一方面，它可能设法把自己完全限制在人的范围内，而不为别的事物操心，其理由在下述两者中必居其一：要么是因为人的存在不可比拟地更有价值，它无论如何是唯一与我们有关的东西，而其他一切都只是它的背景（这是在有伦理和宗教倾向的头脑中存在的趋向）；要么是因为人的存在是我们所能认识的唯一事物（我们刚才看到，哈特曼驳斥了这种观点）。另一方面，从主体出发的起点能够扩展成普遍的东西，寻求理解一切实在。正像宇宙论的形而上学把人作为世界的一部分而包括进去一样，也正像神秘主义相信它在灵魂深处发现了上帝一样，关于自我的形而上学也能达到世界。"灵魂在一定的意义上是一切"（亚里士多德）。因此，莱布尼茨通过类比我们自己的自我单子而理解世界单子。费希特和叔本华也肯定了这样一种类比。在二十世纪，舍勒是这种传统方法的最杰出的代言人。他也诉诸亚里士多德的格言，并宣布现代形而上学不应再是宇宙论，而应是元人类学(meta-anthropology)。这个观点使舍勒成为鼓舞海德格尔的主要源泉。

在海德格尔看来，人的存在是这样一种在，用基尔凯郭尔（海德格尔拒绝承认他是一个先驱）的话来说就是，它"有一种与它自己的关系"：它不同于所有其他事物，因为它关心着自己的在，为达到真正的存在而斗争，并在这种斗争中理解这个存在。正像海德格尔所详细阐述的，存在不仅是实体的，而且是本体的。正如狄尔泰认为所有的生命本身都是解释性的，在海德格尔看来，本体论并不是哲学的新近的完成，而是直接存在的必需。正如狄尔泰已经提出的，哲学在还未受到思辨混乱

的影响的层面上占有了对生命的自我解释——海德格尔也持同样的见解。这就是海德格尔的本体论走了一条分析人的存在的道路的缘由。

但是，我们的存在并不总是提供给我们对在的正确理解。我们的存在自身的真正的在常常被一种关于在的浅薄概念所隐去。像柏拉图、奥古斯丁、帕斯卡和基尔凯郭尔一样，海德格尔知道，人可谓生活在两个平面上，并不断地从一个平面转到另一个平面。他习惯于生活在“非本真”(nongenuineness)的平面上：他抱着由“世人”的“喋喋不休”所暗示给他的关于日常生活的派生的错误概念，因而阻碍了自己的大部分固有的可能性。他扮演着周围世界期望于他的角色。有一种最要紧的体验——担忧——把我提升到“本真”(genuineness)的平面上(担忧在其最纯粹的形式中是对死的恐惧)，我在这个平面上认识了并决定性地占有了我自己的个体的命运。

因此，海德格尔的描述主要是关于恐惧的体验和与死亡的关系的描述。只有在恐惧的体验和与死的关系中，在的意义才显现自己。因此，有些人——在他们当中有博尔诺和宾斯万格尔——责备海德格尔的基础太狭窄。其他的体验，例如幸福的体验，也是与本体论相关的。但是，即使这种指责是正确的，事实仍在于，存在主义的分析将永远不能构成一种全面的人类学。本体论的观点从一开始就需要从人的全部复杂性中进行选择。

虽然海德格尔有时谈到“存在主义的人类学”，但他也因此要从人类学中划出存在主义的范围——尽管他使用的是与雅斯贝斯完全不同的论据。人类学在人之中只看见与其他在的领域并置的一个在的领域。在所有的在当中人类学研究这

样一种在——人，研究他的特殊性和特殊法则。但是，在这样做时，人类学忽视了这种在的和所有的在的问题。这是存在主义所提出的问题。存在主义并不仅仅要求——用一个为另一种场合而造的词语来说——成为一种"局部的本体论"，而是要成为一种基本本体论。对存在主义来说，人可谓仅仅是一种透明的地方，它通过这个地方看所有的在。它的出发点是人，但可以说这是因为没有其他更好的东西。存在主义宁愿直接跳到在本身中，而它之所以花时间研究人，只是因为人为它打开了通向在的道路。在海德格尔后来的发展中，重点转向了纯粹的在的问题；而存在主义的分析则完全退入背景中。

但是，由于海德格尔的本体论目标限制了人类学，所以，反过来也是这样：从人出发也限制了本体论的视野。存在并没有像在真正的本体论中那样多侧面地进入视野。因此，在海德格尔看来，人类学和本体论互相妨碍，互相遮蔽。就像在同一个根上抽枝发芽的两棵树，它们互相抢夺光线和树液。在的问题与人的问题的连锁是使海德格尔扬名的东西，但是这一连锁并未结出果实。为了有利于研究这两个问题，我们必须把它们都从这一连锁中解放出来。

3.5 人类学和马克思主义

正如存在主义虽与人类学有某种联姻关系但还是反对人类学一样，马克思主义也有一种类似的矛盾心理。起初，马克思主义对哲学人类学的反对意见是，认为后者把人从历史过程中分离了出来。就像本体论相信存在的不变性一样，哲学

人类学仍然相信一种超时间的、固定的人的本质，因此，它把人作为"是"某物来研究，而实际上人处在一种不断"生成"的状态中。这种马克思主义的反对意见可能暗示了如下两点。或者，它的意思是说，人类学不容许有一种设定了人的先定的最高的终极目标的历史哲学。在这个含义上，马克思主义的反对意见是适用的；但是，对这个问题的回答却是，正是这种历史哲学包含了一种固定的人的形象。因为，虽然它教导说，人类在朝着一个遥远的目标运动时发生着变化，但是，人类仍然只有在达到这个目标时才会实现它的真正"本质"，这个真正本质从开始起就作为一个不变的、固定的理想在人类前面游荡。只有放弃了这种历史哲学，人的历史性才可能被看作一种非预定的、无限开放的适应性。只是在这时，人才不再被一条从外部强加的责任的绳索所束缚，他是他自己的历史的最终源泉——他能自由地塑造历史。如果马克思主义的反对意见具有另一种含义，即如果它否认上述这种对人的见解，那么，它就是完全错误的，它的根源在于缺乏现代哲学人类学的知识。因为人类学不再承认任何特殊的、内容固定的人的形象。当人类学谈论人的超时间本质时，它仅仅指人的形式结构。实际上，这形式结构就是人通过它在历史过程中一再经历变化的内在开放性。人类学远非忽视可变性，而是通过揭示引起可变性的条件来证实可变性。人类学与人的可变性的关系就好像结构语言学与语言的变化的关系。

马克思主义的第二个反对意见宣称，人类学把人从社会现实中分离了出来，这种社会现实制约着人直到他的最内在的核心；因此，人类学实际上是"人本主义"的一种形式，像笛卡儿一样只达到了一种"虚假的具体性"(科西克)。但是，这种

反对意见也没有击中目标，因为，比起在波特曼那里，或比起在罗特哈克尔和格伦的文化人类学那里，人在其他什么地方曾被更清晰地置于他的社会向度之中呢？马克思主义的反对意见完全适用于存在主义。也许，与其说人类学不如说存在主义是臆想中的靶子。京特·安德斯(Günther Anders)最先指责了海德格尔的虚假的具体性。

马克思《巴黎手稿》的发现在时间上恰与哲学人类学的兴起重合。自《巴黎手稿》发现以来，在官方的历史唯物主义(这种历史唯物主义为了主张客观的、内在的社会结构和历史过程而取消了积极的主体)旁边存在着一种对马克思的人类学解释，这种解释试图"恢复人在马克思主义中的位置"(萨特语，为阿尔图塞所反对)。赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)已提供了一个开端：青年马克思对资本主义的批判不是建立在经济基础上的，而是建立在所有基本的人类能力的有意义的、自由的实现这种理想美景的基础上的。这种理想在金钱定向和产品定向的私有制中不可能实现；因为私有制是敌视人的，它把人从他的存在的完全的实在中分离出来，它使人成为一种异化了的无足轻重的存在物。一旦人成了国家经济的真正目的——这还从未发生过——就会逻辑地发生取消生产资料私有制以及作为私有制之结果的劳动异化和人对人的统治的革命要求。只是在这时，阶级社会才转变成人的社会。人脱离了史前状态，他真正的历史开始了，实际上，正如恩格斯所同意的，人通过克服自然的"个体生存斗争"而最终脱离了动物界。

起初，马克思从这种未来状态中所期望的只是在异化期间所丧失的人的原初本性的复得。在这种直线式的目的论的

历史模型中，历史从一开始就指向一个特定的目标，并且，一旦目标达到，历史就将完结。然而，早在1845—1846年，马克思就放弃了这种历史模型(人们可能会说：马克思从黑格尔回到了赫德尔)。他现在认为，历史并不发展和实现从一开始就被确定的人的命运，而毋宁说，历史是向偶然性开放的一个过程，在这个过程中，人依靠不断变化的自然和社会环境而获得永远更新的需要并从事新的活动。无阶级社会并非一种最终状态，相反，正是在这种社会中，"新的创造能力的发展……人的一切力量本身的发展……自身成了目的"。人产生自己的完整性，他完全被包含在生成的过程中(《资本论》)。

因此，马克思加入了这样一些人的行列，这些人从赫德尔开始发展了现在称为文化人类学和历史人类学的研究路线。人不再像古希腊人所认为的那样是沉思着类似的理想的理论家，而自己只是一个永恒的理想的复制品。人是这样的存在者，他通过自己的劳动创造他自己的世界并在这个世界中创造他自己——这是一种适合于一个资产阶级的工业社会的意识形态。在一个无限的、非预定的历史过程中，人不是一次地而是一再地创造他自己和他的世界。这就是马克思的费希特遗产，他把这份遗产传给了萨特。不仅工业是"人的本质力量的打开了的书本"，而且社会形式、艺术和科学也是如此。因此，在马克思看来——尽管他有关于费尔巴哈的第六条论纲——人不止是"社会条件的总和，世界历史过程的总和"。虽然精神为生产和群体利益所用，但精神仍保持着一种它赖以上升到"自由王国"的自主性。历史的真正主体是精神，而不是非人格的虚假的主体。精神自身已经创造并能改变那些决定着它的条件。

斯大林主义把个体看作建设社会主义——其基本的方针是完成集体计划——的同类的战斗员。因此，个性和自发活动在这种历史唯物主义哲学中没有得到强调，这种哲学所关注的是支配社会进化的普遍规律。只是在斯大林时代结束之后，人们才发现马克思对个体的广泛与和谐的发展感兴趣。一种"马克思主义的人道主义"根据K·柯尔施的模式发展了起来。这场运动的代表有波兰的科拉科夫斯基和A·沙夫的《人的哲学》(Philosophie des Menschen)，有南斯拉夫实践派(坎格尔加、科拉克、夫拉尼开、佩特罗维克)，有捷克人科西克和米兰·马科韦茨。所有这些人都反对把人还原为他的社会的和经济的功能：人是更加丰富的，他是他自己的一个中心。他的自由并不仅仅是由"对需要的洞察"构成的；他必须依靠创造的积极性对整个社会和他个人的命运提供新的方向。人的内在生命被重新发现了；他必须询问他的行为的意义，他提出了对幸福的要求，他可能接着提出对社会的要求。对这场运动来说，"人类学"是一个时髦的、含糊的字眼，甚至是一个故意使人愚昧的字眼。"人类学"这个字眼所真正代表的是一种关于自由和自主的个人的哲学，是关于个性至上主义的哲学，个性至上主义也曾在别的压抑时代过后迸发出来，文艺复兴和狂飙运动就是例子。但是，在今天威胁着个人并试图把他降格为一个巨大的操纵系统中的适当因素的并不仅仅是某些政治制度；这种危险内在于技术文明本身之中。给人独立的决定和不受损害的尊严让出位置的呼声响彻整个星球。

第2篇

人与上帝

（宗教人类学）

4 "旧约"和"新约"《圣经》中的人类学内容

舍勒的一个从未实现的人类学研究计划是写一部人类自我意识的历史，写一部人看待自己在存在秩序中的位置的基本形式的历史。在他的《人和历史》的演讲中，他只能勾勒出这个计划的一个轮廓，在那里他区分了人类学的五种基本类型。

这些基本类型之一是宗教人类学。关于人的最古老的资料包含在宗教中。每一个信仰不仅报告了众神的本质和活动，而且也经常报告了人的某些东西。首先，古代宗教的领域包括人的起源、人的灵魂（这个概念正出自宗教）在死后的命运、灵魂的受罚或拯救。但宗教根深蒂固的传统也对早期的人规定了他作为一个人不得不在生前完成的任务，而且，这些任务的完成给他的生活以意义。

人类的自我反思起初是通过与众神的对照而发展起来的。荷马称众神为"不朽者"，与之形成对比的人是"寿命短暂的会死的生物"、"一场阴郁的梦"（平达《匹西厄》第八章；参见《旧约全书》的《诗篇》第六十二章第9行和第一百十六章第11行）。与天上的居民相比，人是homo（词源是humus；指维

系于大地上的东西)；与众神不受命运支配的情形相比，人是一个“被大水抛掷于悬崖之间”(荷尔德林)的被动的受难者。面对众神超越的力量，他知道了自己的弱小；面对着众神神妙的奥秘，他意识到自己知识的局限。宗教伦理的第一条原则是，他不应骄傲自大，不应胆大妄为地试图变得与众神相似。然而，他不是仅仅被迫膜拜众神，他会骄傲地感到与众神有联系并被众神所选择。“人的家族是一方面，众神的家族是另一方面，但我们全都从一个胸膛中呼吸。”(平达)

在古代，人们已试图把人定义为唯一具有宗教的存在者。伯狄依夫经常重复这个思想：“关于人的本体论问题和关于宗教的问题处于存在的同一层次上。”如果我们与鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)一起接受了在神秘的恐怖(mysterium tremendum)与神秘的蛊惑(mysterium fascinosum)之间的区分，那么，我们不得不退一步承认，神秘的恐怖并非只有人才体验得到。在异乎寻常的恐吓面前，动物也会体验到一种近乎阿刻戎(Acheron)的恐惧。但是，动物似乎不能感受神秘的蛊惑——一种由怪异引起的诱惑。然而，除了宗教以外，还有其他许多仅属于人的特征。

4.1 作为一种人类学文献的《圣经》创世说

《创世记》第一章含有古老的人类学神话。其中之一已包含在这一事实中：据说，上帝创造了亚当，而亚当实际上不是一个适当的人名，而只不过意谓着“这个人”。并非所有的神话都是如此说的。根据《创世记》，人不仅必须把上帝尊奉为

更伟大更坚强的存在，而且必须感到，自己是上帝的造物。这一点后来为人是上帝的一个孩子的思想提供了出发点。

更准确地说，上帝创造了第一对夫妇，他们随后便繁衍出所有的人，上帝正是以这样的方式创造了人。后来，人类有一个共同祖先的观点被称为单种(monophyletic)理论；与之对立的理论是多种(polyphyletic)理论。在十八世纪，单种论者是反动的《圣经》原教旨主义者，多种论者属于开明的进步的流派。但是，关于人类祖先的现代理论似乎支持单种论者。

当然，《圣经》并不想提出一种科学的论点。它的原初的一对夫妇象征着人。从《圣经》的解释中引出一种伦理的观点将是轻而易举的。人们至少常常在后面读到：由于我们都是从亚当繁衍而来的，我们——包括敌对的民族——全都互相有联系，人类构成了一个单一的大家庭。

人把上帝对他的创造传递给所有其他的"创造"。但是，在《圣经》中，世界的创造仅仅是人的创造的准备。上帝不是把人和动物一起创造出来，而是在创造人的日子里创造了人：人起源于一次新的创造行为，人不是动物王国的一部分，而是一个完全独立的王国——这是使后来的自然科学感到震惊的事情。确实，上帝在创造的最后一天创造了作为最后的活的生物的人(按照现代生物学的看法，人也是作为地球上的一个最后的种出现的)：人是目标或至少是"创造之冠"。

这一点为创世说中的一个最重要的人类学论点所证实，这个论点就是："上帝以自己的形象创造了人；人则以上帝的形象塑造了自己。"其他存在者只是上帝的创造物，而人却是他的肖像。一些充满着暗示、包含着命运的词语被重复了千百次，后来又常被用作假定：人由于与上帝的酷似而获得了他的

最高的品性："你们要圣洁，因为我耶和华你们的上帝是圣洁的。"(《利未记》第十九章第2行，参见《马太福音》第五章第48行)。

在荷马的众神与人之间也存在着相似。但荷马的众神是"被提高了的人"。人与神的相似在这里是毫无疑问的。然而，《圣经》的叙述更加重要，因为《圣经》的上帝是超验的和不可理解的。人不仅不应制造上帝的形象，而且也不能这样做。可是，人怎么可能仍然是没有形象能够加以表现的上帝的肖像呢？如果创世说含有一个在其中上帝仍被拟人地描绘的更古老的阶段的话，这个矛盾就能得到解释。拟人说实际上是按照人的形象来描绘上帝，但它却被颠倒地解释成以上帝的形象创造人。无形式的、纯精神性的上帝仅仅代表一个较迟的阶段。从这个较迟的阶段起，人们企图在这样的意义上解释《创世记》的叙述：比如，人与上帝的类似之处是他的灵魂、他的理性或他的公正。

《创世记》自身似乎也发现了人们与上帝的相似，因为人们"管理海里的鱼、空中的鸟和地上的活物"。人所代表的不仅是在动物旁边的一个较高的阶段，他也是动物的统治者。

只有人才具有动物所没有的语言，这一点尽管没有被《创世记》作为人与上帝之间的一个比较点而加以强调，但人的这个更进一步的特征被隐含地表达为：上帝通过说话创造了这个世界。但是，人不是像后来的哲学常常教导的那样接受了作为上帝的赠品的语言，而是他自己"给出名字"。他尤其把名字给了"所有的牛、在空中飞翔的鸟和野外的每一种野兽"。这种做法可能是为了强调说明，语言能力使他高出于动物之上。(同样，古希腊人实际上称动物为 aloga，即无理性的和不会

说话的。)因此，早在这时，人就是如赫德尔所称的“有语言的动物”。

然而，尽管人与上帝相似，但《圣经》从不怀疑上帝与人之间的极大距离；人处于这段距离之中，因而对这段距离的意识永远不可能始终敏锐和得到加强——《圣经》确实把这一事实当作人的基本状况。也许，《圣经》中描述人与上帝的相似的段落应翻译为：上帝把人创造成他的影子，而且仅仅成为他自己的一个阴暗的轮廓。后一个概念是要进一步削弱前一个概念。《圣经》从来不会像荷马赞美忒勒马科斯(Telemachus)那样赞美人是“神圣的”；《圣经》的英雄们从来不可能像在希腊神话中那样自夸其神性的祖先，或者像赫耳枯勒斯(Hercules)那样在死后被封为神(Gods)。犹太人和基督徒后来与罗马帝国发生了实际的冲突，因为他们不能容忍从希腊人开始一直被人们接受的对皇帝的膜拜。罗马人没有看到，这些犹太人和基督徒是想绝对忠诚的——“把恺撒的东西交给恺撒”，只是由于他们的对上帝和人有着完全不同的概念才妨碍他们对一个活人表示宗教式的敬意。确实，对基督教来说，逻各斯变成了肉身：上帝已采取了人的形式。没完没了的神学思辨与这样一点相联系：如，为什么他(上帝)成为人(安塞姆)？超验的上帝在他的儿子身上担负起人类的命运。但是，这既没有把上帝降格到人的水平，也没有把人性抬到神性的高度。

在禁食智慧之树的禁忌中已经表明，与上帝的相似几乎不可能使人达到上帝的水平。上帝为自己保留着善和恶的知识。说善和恶的知识是神的特征，它将使人像上帝，这是蛇在诱惑时说的言词。

由于受了蛇的诱惑，亚当和夏娃吃了智慧之树的果实。他

们以这种方式僭取了上帝不打算给他们的神性：由于知道了善恶，人成了一种伦理的存在，而这正是在人身上的一种神性。人抓住了从上帝那里得来的东西反对上帝的意图。他通过犯罪而获得了他的最高特性。虽然他不像泰坦那样对抗上帝，但普罗米修斯却被回忆起来，因为普罗米修斯不得不从上帝那里为人类窃火。正如普罗米修斯因犯罪而被惩罚一样，亚当和夏娃也受到了惩罚：他们被驱逐出伊甸园。

这并不仅仅意味着他们不得不离开美丽的花园而到粗犷的田野中去。在伊甸园里，智慧之树的一旁长着永恒的生命之树。亚当和夏娃起初被允许吃永恒的生命之树的果实——这不是完全被禁止的。但在他们犯了渎圣罪之后，上帝就撤回了他起初打算给他们的神圣的不朽。上帝从一开始就宣布，假使他们犯忌，就要给予这种处罚："从你们吃它的那一天起，你们将难免一死。"上帝把他们驱逐出伊甸园并在门前安置一位天使"警卫通向生命之树的路"，这样，他们便永远离开了生命之树。这意味着：人必须死；他为他的命运只能责怪他自已。

《圣经》的作者提出了与后来所谓的"原罪"相关的、整整一系列他已观察到的更深层次的人的特征。他已记录了把人与野兽区别开来的东西：人有羞耻感，人穿衣服；人是唯一必须以工作来谋生的造物；人类女性遭受了更强烈的怀孕的苦恼和生育的阵痛。现在，所有这一切都必须得到神话式的解释，并必须为之提供一个原因。起先，《圣经》这样说，亚当和夏娃赤身裸体而"并不感到羞耻"；只是由于吃了智慧之树的果实，他们才"睁开了他们的眼"面对这一切（但这并不意味着善和恶起初必定仅仅与性欲有关）。人早先并不必须工作；他在伊甸园里毫不费力地得到他的食物。他现在必须工作，妇女也

必须忍受分娩的阵痛——这一切以及他们的必死性现在被解释成对冒犯上帝禁忌的一种神的惩罚，解释成对只是由于这个原因而变得如此艰难的生存的一种诅咒。

在《创世记》中，两种对立的对人的评价已经互相冲突：一种评价把人抬高，一种评价把人贬低。这些评价也许是基本的宗教感情的矛盾心理必然会造成的；在这种矛盾心理中，被上帝抬举与被上帝贬损以"反衬和谐"的方式并列起来（R·奥托〔R.Otto〕）（民族自尊和羡慕外国的倾向可能是这种矛盾心理的一个必然结果）。从一个角度考察，作为一个整体的世界也与上帝相接近，因为它是由上帝创造的；上帝要求并注定它只能如此。但同时，上帝与世界之间存在着一道深渊；上帝是世界的统治者；上帝是神圣的，而世界不是神圣的。与其他的创造物相比，人离上帝更近一些：上帝选择人作为他的肖像。但与上帝相比，他也具有每一种创造物的非神性，他犯了反对上帝的罪并受到了上帝的惩罚。这样，人的自我认识在这里奇怪地分裂了。被提高的感情仍然是隶属的，骄傲和卑谦在其中互相混杂。《圣经·诗篇》第八章也把两个方面并列起来："你所关心的人是什么？"然而——"你确实给了他光耀和荣誉。"在此，帕斯卡补充说："当他颂扬他自己时，我羞辱他；当他自卑时，我颂扬他，"还说："人无限地超越人。"

4.2 人——罪人

在《旧约全书》中，亚当和夏娃犯了罪，因此，人不再生活在伊甸园中，但这并不意味着，此后出生的每一个人都分担

这个原罪。今天，虔诚的犹太人并不生活在背负原罪的情感中。第一个人的堕落并没有腐蚀所有的人的本性。“你已把灵魂交给我，它是纯洁的。”

与此形成对比，基督教神学的极端形式把人理解成罪人。人不仅在与上帝相比时是不完善的和无价值的，而且，他本身从根本上说就是罪孽深重的。他在本质上生活于一种匮乏状态中。

然而，罪孽不是不可超越的。上帝的恩赐能使人从罪孽中解脱。因此，罪孽既是赎救的需要又是赎救的能力。但是，只有信仰才能使一个人值得被赎救。因此，信仰似乎是唯一适合于人的原始行为。

不过，人们不仅应从道德的意义上理解罪孽，而且应从纯宗教的意义上，或——如果有人愿意的话——从形而上学的意义上理解罪孽。正像其他任何人一样，甚至一个具有高尚道德的人，由于“是一个人”这个事实，他也分担了普遍的罪孽。在上帝面前，我们总是有罪，这罪孽不是源于个别人所犯下的渎圣罪。因此，罪恶不可能因某人自己的优点而得以避免或补救，而只有恩赐才能使人脱离罪恶。某人自己的优点甚至不是向恩赐的迈进，事实上，它常常只是阻碍。因为，正是遵守法律和道德上严格的人容易自以为是，所以，尽管他有所有这些道德上的善良，但他不能认识到仍在继续着的赎救的需要；由此他甚至加倍地受到谴责：“他没有感觉到上帝的精神。”但是，道德上失落的人因道德失落的事实而易于在他的道德外的失落中认识自己的卑谦。“收税人[即骗子]和妓女在你[即古犹太法利赛教派的教徒]面前进入上帝的王国。”保罗同样说：“并没有许多……出生高贵的人”被召唤，而上帝已拣选了“世

上卑贱的、被人厌恶的、以及那无有的，为要废掉那有的，使一切有血气的在神面前一个也不能自夸”(《新约全书·哥林多前书》第一章第26行以后)。(因此，他也对奴隶宣布：你们是主人而你们的主人是奴隶!)尘世的标准与神的标准、伦理的标准与宗教的标准分道扬镳。

在下述事实中有一个二难困境：人据说是堕落的和有罪的，而创造人的上帝却是全能的、善的和仁慈的。在这个二难困境中，原罪的传说获得了一种新的功能。由于人出自上帝之手，在人的“伊甸园的原始状态”中，他还是完善的。只是因为他触犯了上帝的禁忌，也即只是因为他自己的罪行，他才结束了伊甸园的生活而处于现在的堕落中。给了他抵御堕落能力的上帝不能因他的堕落而受到指责。

但是，个体的人同样也不能因这种堕落而受到谴责。他会因道德方面的罪行受到责备，而这种堕落恰恰与道德方面的罪行不一样。每一个个体发现他自己作为人类的一个成员已是罪孽深重的；他的罪孽仅仅是由原罪造成的——亚当作为第一个人把原罪带给所有的人，原罪从此世代相传。由于我们生活在堕落之后，我们全都分担了原罪。因此，对我们这些亚当的后裔来说，罪孽是一份原始的人性的遗产。亚当的堕落使我们的本性有了缺陷。

但我们的本性不是一直有罪的——正是这个事实包含着极其深刻的真理。首先，关于一种先于罪恶的原初状况的概念直接来自原因论神话的结构，这种神话结构从罪恶的起源方面来解释原罪，从而必然假定一种(无时间的)原初状态。这种神话告诉人们，人是有罪的，因为第一个人犯了罪，因此，第一个人必定有无罪的时候。由此可以得出结论，罪恶不是人的真

正的和绝对的本质。一个更真实更高的本质隐藏在它的后面。这就以最深刻的理由说明，人为什么能够渴望并希图获得赎救。因此，虽然只有上帝才能准予赎救，但是，赎救实际上已深埋于人中间。赎救基本上没有带给他什么新东西，而只是把他曾经有过但已失去的东西还给他。

但是，在天国中，与那成千的公正的人们相比，一个忏悔着的罪人享有更多的欢乐。像这种情形一样，重新得到的优美状态不同于他曾经失去的东西。它重新创造了原始状态，但它是在一种较高的螺旋式的转折中，或如黑格尔所提出的，是在一种辩证发展的较高水平上从事这种创造的（实际上，黑格尔从这一拯救史的互相矛盾的断面中为他的辩证法汲取灵感）。由于亚当的罪是赎救的前提，由于比人类可能获得的拯救更高的拯救曾一直留在伊甸园中，因此，奥古斯丁会大声喊道："噢！幸运的罪！（Felix culpa!）"（同样的逻辑产生了中世纪犹大宗派，这个宗派尊敬基督的叛徒，因为，如果没有这个叛徒，基督就不会为我们死在十字架上。由于他的道德上的罪，他从形而上学上说成了一件仁慈的工具，因此得到了后来的事实的辩护。）

像堕落一样，赎救也是一个总有一天要到来的事件；它在基督中、随基督而出现。当然，甚至在基督降临以后，每一个个人也必须通过信仰和圣礼、依靠基督唤醒他和在基督中再生来保证自己的赎救。可是，从更深一层的意义上考察，人类作为一个整体已由于基督的出现而获得了这样的赎救。由于把人类的罪恶担负在自己的肩上，基督开辟了一个新的仁慈的时代。因此，亚当和基督是人类历史的两块奠基石。为亚当的背叛而失去的对仁慈的直接保护，已由基督恢复。在经历了背

叛的漫长世纪以后，人类返回到上帝中。正如以上所见，一切纯哲学的人类学都试图研究一种永恒的人性，而与这类人类学相反，一种新的见解已得到了：人是一种历史的存在，他在历史的过程中经历了深刻的变化。他的差别依赖于他在时间中所处的位置。堕落以前的亚当和堕落以后的亚当，基督以前的人类和基督以后的人类，每一种状况都是不同的，这种不同不仅是表面的，而且深入到人的最深层的本质。人类学在一种历史哲学中达到了它的顶峰。

4.3 使徒保罗的人类学

保罗区分了两群人：一群依从肉体而生活，一群依从精神而生活。（保罗在此可能是想起了这一点：上帝把他的气息、他的精神吹进第一个人。）存在着自然的人和精神的人、不信教的人和皈依宗教的人、迷失方向的人和得到拯救的人、世界的孩子和上帝的孩子。第一群人源自亚当，第二群人源自基督。

然而，“自然的人”不像人们也许不假思索地就会认为的那样是粗俗的原始人！保罗并不关心世俗的差别，例如文明和良好的教养。自然人的对立面不是有教养的人，而是接受了恩赐的人。自然人完全可能有良好的哲学教养并为伦理原则所引导。人们常常有这样的印象：保罗实际上根据希腊哲学家来勾勒他的自然人的图像。在保罗的描绘中，他表现了一切高尚的灵魂都有的一个特征，即依从不贬低敌人而是在其最高的可能性中去看待他的原则。但是，归根到底，自然人的所有

这些可敬的智慧只是“人的智慧”、“这个世界的智慧”，而不是“上帝的隐藏起来的智慧”。自然人骄傲地把“是一个人”看作是一种最高价值。对他来说，上帝的圣灵是一种他完全拒绝接受的愚蠢。因此，尽管他有许多优秀的品质，他仍然深陷于罪孽之中。

相反，精神的人可能是无知的和有罪的，但他仍深深地为上帝的圣灵所感动，他知道他依靠上帝的圣灵，上帝的圣灵使他成为上帝的孩子。在上帝的圣灵所寓居的上帝的殿堂中(参阅《新约全书·哥林多前书》第三章第16行)，他君临于单纯肉体的和自然的人之上。“我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从神来的灵”，我们“不是用人智慧所指教的言语，乃是用圣灵所指教的言语”(《哥林多前书》第二章第12行以后)。

但是，精神的人也不是生来如此的，而是从肉体的人转化来的。

同样，在希腊秘密的宗教仪式中，“成为人”的过程经历了两个阶段：原始人即使从外表看也是未完成的和缺乏有组织的人类形式的。只有通过带来文化的神性，他们才进入了“是人”的第二个和最后的阶段。这个充分人性化的过程就是秘密的宗教仪式重新赞美的东西。因此，神秘的高贵者感到，他们是与未入会者相反的唯一真正的人。他们称自己为 teleioi，即完美的人。基督教的情形与此相同，泰坦教导说，人作为一个理性的创造物还不是真正的人，只有“那些超越了人性达到于上帝”的人才成为真正的人。

正如在《旧约全书》的 teshuba [悔悟] 概念中已经假设的那样，在保罗看来，一次突然的皈依、一次改造人的再生必定会发生。当年轻的保罗还是一位基督徒的敌手和迫害者的时

候，他自己在前往大马士革的途中就体验了这样一次突然的再生。上帝"藉着重生的洗和圣灵的更新"使我们神圣化(《新约全书·提多书》第三章第5行；参见《新约全书·罗马书》第十二章第2行、第六章第4行和第七章第6行)。精神的人已脱去了旧衣，"穿上了"新装(参阅《新约全书·以弗所书》第四章第22—24行；参见《哥罗西书》第三章第9—10行)。这样的人是另一个人、新的人、一种"新的基础"(参阅《新约全书·哥林多后书》第五章第17行)。但是，无论人多么地渴望这种精神的更新，他永远不能造就他自己，精神的更新乃是上帝的赠与。

存在着人开始"另一种生活"的体验，这是一切神秘主义的一个传统，也是一种证据，证明与上帝的交往以及这种交往所导致的新人从旧人中的脱颖而出只有在一次突然的"飞跃"(raptus)中才能发生。其他体验反对这种体验；根据其他体验，在人之中的新因素只是逐渐地生长起来的，并且，新因素不是通过革命而是通过进化获取优势。在另一些体验中，新因素实际上永远不可能取得完全胜利，我们只能为此而斗争。在奥古斯丁看来，原罪使人处于病态，为了重新获取永远没有希望达到的健康，病态的人在这地球上进行着徒劳无益的斗争："只要我们活着，我们斗争。""因为我是一个人，那就意味着斗争。"最后留给我们的只是渴望和奋争，只有"在永恒的生命的安息日里，我们才在你那里休息"。然而，这三种体验相应于三种类型的人，每一种类型的人倾向于这种或那种体验。

但是，甚至在圣灵进入自然的人之后，人的自然部分仍继续存在。精神的人分裂成双重的本质：肉体和精神、亚当和基督。保罗有时称在我们中并存的这两种人为"外部的"人和"内

部的"人(参阅《新约全书·哥林多后书》第四章第16行;参见《新约全书·罗马人书》第七章第22行)。在另一节(《新约全书·哥林多后书》第四章第7行)里,他区分了唯独人才天生就有的尘世的容器(这是一个古老的、至今仍有生命力的隐语)和上帝的行为通过基督置于这个容器中的辉煌的珍品。肉体变成了"圣灵的殿"(《新约全书·哥林多前书》第六章第19行)。

这种把人分成外部的容器和内部的隐藏的珍品的做法似乎使人回想起俄耳甫斯的教义(这种教义返回到更古老的宗教知识)。正如柏拉图在他的《斐多篇》中始终生动地描绘的那样,这种教义把身体(sōma)看作只是灵魂的一个"记号"(sēma)。保罗起码有希腊大众哲学的知识,他有时谈到活跃于人之中的、也作为他的内在生命的精神,谈到人的关于做一个上帝的儿子的意识和人的灵魂,这些谈论,为人们把保罗的特征与柏拉图的特征混淆起来提供了某种理由。但对保罗来说,这一切意味着某种完全不同于柏拉图的东西。

柏拉图认为罪恶仅仅来源于身体;灵魂是我们的纯净的神性的原则。甚至在他不得不承认某些罪恶即使在灵魂中也是天生的这点之后,上述观点仍保持着。然而,对保罗来说,自然人作为一个整体是有罪的,甚至对他的灵魂人们也不能期望它是他的不受影响的较好的部分。坏的身体与好的灵魂之间并不存在对立,而灵魂——在保罗那里,这个词听起来常常像是对《旧约全书》中"生命"一词的翻译——也完全应归在尘世方面(这与古希腊秘密宗教仪式中的语言相似)。因此,保罗交替地称自然人为"肉体的"或"自然的"。身体和灵魂在精神中有它们共同的对方。因此,凡信奉柏拉图思想的人都不得不

进行彻底的重新思考。后来，其他人试图把柏拉图的概念和使徒圣保罗的概念互相协调起来，他们因此得出了三分法。贾斯廷称身体是灵魂的住所，灵魂是精神的住所。由于这个原因，克莱门特和奥里根根据人的占支配地位的成份区别了人的三种类型：物质的(hylic)、灵魂的(psychic)和精神的(pneumatic)。

虽然保罗的一些叙述引起了误解，但保罗的人类学实际上完全不是二元论的。他并不用精神取代柏拉图的灵魂，他并不使精神与身体和灵魂形成对比，就像柏拉图使灵魂与身体相对立那样。在保罗看来，精神的人作为一个整体(包括他的身体)是精神的。死亡与生成！在脱胎换骨的沐浴中，他的整个身心被整合进净化着的精神之中。基督教同样不仅认识到灵魂的不朽，而且也认识到"肉身的复活"(参见《哥林多前书》)(这个概念当时激起了异教哲学关于肉身复活使天国拥挤的嘲笑)。上述观点是对我们通常持有的关于希腊人和基督教的观念的一个令人惊奇的颠倒：希腊人被认为对身体作了异教式的肯定，他们是二元论者。柏拉图把灵魂与身体相对立，只有灵魂才是不朽的。而基督教——人们一般认为它敌视身体，强调纯洁的内心——原本是如犹太文化那样反对任何身体-灵魂二元论的，因此，基督教也使身体分享超越死亡的光荣。

5 宗教人类学的五大论题及对它们的反驳

5.1 神中心论

在《圣经》中，上帝创造了人。上帝以自己的形象创造人。对此的反题是：人创造了上帝。而人也以自己的形象造出上帝。人不是上帝的一个影象，而上帝却是人的一个理想化了的形象。“人以他的众神描绘自己”（舍勒）。我们已经提到过色诺芬对荷马众神的拟人说所作的攻击。但是，色诺芬不是无神论者。他是系统地提出一个新的、哲学的上帝概念的第一个人。后来产生了许多关于宗教起源的理论，这些理论理性主义地把神完全降格为一种人类产品的角色。尤海玛拉斯与伊壁鸠鲁的信徒有联系，他写了一本名为《神的浮雕》（Hiera Anagraphē）的小说，他在这部小说中谈到，在汪洋大海中的一座小岛上，他发现了一个描绘克罗诺斯和宙斯的英雄行为的铭文。因此，十分明显，他们才是已消失了的王国的非凡的君主，他们只是后来才被奉若神明——如同当代希腊统治者。尤海玛拉斯想以这种方式把众神还原为人，还原为历史上过

去时代的伟大人物。

在西方世界中，文艺复兴和启蒙运动唤醒了人的一种新的自我意识，这种自我意识反对任何依赖。人由于受到他自己的创造力和知识的鼓舞，他要求仅仅依靠他自己。他不再想成为上帝的王国中的一个成员，而只想感受到他是自己的生活领域的主人。

前面已经提到，费尔巴哈极其粗陋地把上帝还原为人的映象。正如对黑格尔来说世界精神只是通过它自己的历史表现形式才达到意识，对费尔巴哈来说，人的精神不是通过直接反映和折回到自身而意识到自己，而是仅仅通过向外部投射自身才开始意识到自己。人的精神只是在对象化了的形式中才获得对它自己的概观。正如黑格尔的神的精神在人类历史中使自己对象化那样，费尔巴哈的人的精神在上帝中使自己对象化。上帝仅仅是"在想象中得到自主的人的"外化的和对象化的形象。上帝的全能与人的精神的全能相当；上帝的公正与我们的道德意义上的公正相当；上帝的善与我们自己气质中的善相当。因此，我们在上帝中概括了我们自己的自我。"人关于上帝的知识就是人关于他自己的知识。"

精神仅仅从它自己的映象中认识它自己，就像一个人在镜子中看见他自己一样，黑格尔和费尔巴哈的这一信念来自康德。康德认为，我们只是通过如下的方法才达到了我们的思想的范畴，即从这些范畴在其中具体化的科学事实先验地追溯到使这些科学事实可能的条件。黑格尔和费尔巴哈把康德的认识论方法引伸到形而上学和文化史。后来，狄尔泰给康德的认识论方法提供了一种个体的、心理学的转折：个人自己的自我认识也不是通过内省，而是通过这种认识的早期"表现"

才获得的。

在费尔巴哈撕下了上帝的面具，使之成为一个单纯的映象之后，他力求把已出让给上帝的品质归还给人。既然所有关于上帝的陈述从一开始就是关于人的陈述，那么，人们只需要通过颠倒这些陈述、交换主词和谓词来发现这些陈述的真正意义。如果基督教说："上帝为其他人受难。"那么，真正的易位就是"为其他人受难是神圣的"。这样，上帝的存在就一步步被剥夺，上帝的全部丰富性被加到人身上。神学通常只是伪装起来的人类学。这样的神学终结了，它转化成一种明显的人类学。"上帝是我的第一个思想，理性是我的第二个思想，人是我的第三个和最后一个思想。"

费尔巴哈对真正的宗教茫然无知。但他对宗教所提出的批判是有感染力的，因为他的批判的重点与其说是对上帝的废黜，不如说是对人的拔高。早期的思想家们认为上帝比人所皆有的一切更崇高。如果说他们用这个论证反对上帝具有人的形式的话，那么，费尔巴哈的做法正好相反，他认为人是最崇高的，上帝的崇高取自人。费尔巴哈反对宗教仅仅是因为宗教妨碍了人对自己的真实评价，宗教抢夺了人的伟大和荣誉。必须从宗教这个想象的领域中悄悄夺取这些伟大和荣誉，把它们归还给真正的人。人必须学会不再枉费心机地希图在彼岸实现他的夙愿，他必须通过他在此岸的自己的行动去实现他的夙愿。一旦人从上帝那里获得了自由，他不仅将有一个较高的关于他自己的概念，而且他在现实中的地位也将进一步提高（马克思后来持有同样的信念）。费尔巴哈的无神论结果成了前人类主义（prohominism）。对上帝的攻击起到了保护人的作用。

同样，尼采说（而萨特则再一次采纳了这个思想）："上帝死了"（这是从布鲁诺·鲍威尔[Bruno Bauer]那里逐字引来的）。"我们现在需要活着的超人"（《扎拉图士特拉如是说》第四章）。尼采也想让人去接收上帝的遗产，实际上，上帝如此地妨碍了人的全面发展，以致只有他垮台才能为人的最后和最高的可能性——超人——扫清道路。尼采确信，我们正生活在他称之为"伟大的正午"的人类历史的关头，这时候，上帝正在死亡，超人正在诞生。这同时也是有死的神在对抗不朽的神。

从伦理的角度看，马克斯·舍勒和尼古拉·哈特曼达到了一种[上帝作为]"假设者的无神论"（舍勒）。在康德看来，上帝（在理论上是不可证明的）作为世界道德秩序的保护者仍是实践理性的一种假设，所以，好人可以在死后得到幸福。在哈特曼的《伦理学》(Ethik)（参见他的遗作《神学思想》[Teleologisches Denken]）的结论中，他罗列了五种宗教与道德之间的无法解决的矛盾。他说，宗教损坏了作为一个道德个体的人。独立地帮助善良的人获得成功的世界统治者的存在会夺去人的一切责任性并从他那里解除他个人的任务：赋予这个世界以意义。

5.2 人类中心论

正如宗教世界观使上帝成为世界的君主一样，在上帝的特别关怀下，它使人成了地球上的主人。宗教世界观不仅是神中心论的，也是人类中心论的。这并不构成一对矛盾。因此，反对神中心论的现代思想在强调人的独立性的同时也反对人

类中心论，这也是不矛盾的。

《旧约全书》已对人把自己置于中心地位提出了响亮的反对意见。当约伯（第三十八章以后）要求上帝特别保护他的时候，人们教导他说，上帝不仅创造了人，而且创造了世界上的一切。没有一种创造物能比其他的创造物对上帝提出更高的要求。

人类假设了自己在世界上的特权地位，而哥白尼最为永久地破坏了这种假设的基础。只要人相信托勒密的理论——地球是宇宙的中心，那么，把这种中心位置也归于人就会是顺理成章的。但是，既然地球只不过是"群星中的一颗星星"，那么，对人的优越的独特性的信念也就站不住脚了。正如库萨的尼古拉所想到的，在其他的行星上可能生活着与我们同样的或甚至比我们更高级的生物。教会很快就认识到了哥白尼理论的人类学结论。它认为这种理论不仅是一种天文学范围内的错误；它不无理由地害怕这种理论会导致对从前关于生命和世界的观念的完全改变。这是教会痛恨地攻击这种理论的真正缘由。哥白尼自己把他的作品奉献给教皇；他在敌视还未降临时就离开了人间；但是，由于哥白尼的缘故，教会开展了一场反对伽利略和布鲁诺的持久的宗教裁判所的斗争。1600 年（距今不满 400 年），布鲁诺就因他坚定的信念而被焚死！

但正是布鲁诺改变了哥白尼主义并磨去了它的棱角。哥白尼用日心说取代了地心说。地球和伴随着它的人现在被降格为宇宙边缘的一个任意的点。然而，布鲁诺描绘了文艺复兴时期关于无限的体验。与古代和中世纪不同，文艺复兴时期不再认为世界是有限的。而在没有界限的地方，也就没有中心。

或者，某人能够确信无疑地说：中心在每一个地方。库萨懂得这一点；这恰似一个古老而又神秘的公式所表述的："上帝是一个圆球，它的中心在每一个地方（任何地方都不存在圆周线）。"但那样的话，哥白尼就有双重的错误：太阳不能取代作为中心的地球，因为，不再存在一个中心；但在另一方面，地球毫无变化地仍然是中心，因为中心在每一个地方。

布鲁诺甚至走得更远。对中世纪来说，地球是真正的中心，但是，肮脏的、地球的（尘世的）圆球与较纯的、月亮的圆球有明显的区别，而与最纯洁的、太阳的（恒星的）圆球更有明显的区别。每一个这样的圆球都被认为在质地上有不同的构造，它们之间的联系似乎是不可能的（因此，甚至天空中流星的殒落也遭到否认）。另一方面，由于文艺复兴时期的泛神论的感情，文艺复兴取消了星球间的分离。世界在每一个点上都变成了神圣的、互相渗透的宇宙实在。（牛顿的众口皆碑的发现告诉人们，一个同样的自然力——重力既吸引苹果跌落到地上，又使月亮围绕着地球运转；同样的作用过程适用于天空就好像在地上一样；一种"天空的力学"存在着——牛顿的这一发现只有在上述关于世界的无所不在的统一性的新意识的背景中才能取得。）布鲁诺从关于世界统一性的新意识中得出结论，地球也为以前被认为只是恒星所具有的那种壮丽景象所环绕。天空中发现了一颗新的星星——地球。他欢呼"我们已经在天上了。"对他来说，这意味着我们不再需要教会的天国。虽然基督教的自我认识已伴随着对上帝的卑谦的屈从，但在布鲁诺那里，基督教的自我认识已为文艺复兴时期的个人的自信所取代，这种个人知道，在他的自主性和创造力中，他自己是"另一个上帝"。这就是教会迫害布鲁诺的原因：不是由于

他把失去神的庇护的人抛入无限空间的迷途，而是由于他把人自己神化了；不是由于他废弃人类中心主义（anthropocentrism），而恰恰是由于他太人类中心主义了。

在十八世纪，人作为世界中心的观念获得了新的认可，但这是在偏颇和夸张的形式中的认可。莱布尼茨只是教导说，上帝已给了世界一种具有内在目的的秩序；沃尔夫现在则说，上帝为了人的目的而制定秩序。一个与此类似的思想退化发生于从亚里士多德到斯多葛派的转变中。在沃尔夫看来，太阳照耀是为了使人不会感到太冷，是为了使人能看见东西；夜里太阳降落是为了人能够睡觉，而与此同时，月亮照耀是为了倘若我们不得不在夜里起床的话，我们就不会陷于完全的黑暗中。人在世界上感到好像是在一家豪华旅馆里的宾客，那里的每一样东西都井然有序以便满足他的需要。这不是《圣经》的观点。后来，当尼采称人为"大地的意义"时，他的意思也与此不同。席勒在一个著名的诗句中已经嘲讽了包含在世界为人的目的论倾向中的人类的自负——按照这种倾向，软木树生长起来仅仅是为了人能够在他的瓶子上盖上软木塞。同样，虽然歌德反对机械论，相信在自然中起作用的最终力量，但他明确声言反对关于一切自然力都有"以人为最终目的的"倾向的看法。因此，歌德赞扬斯宾诺莎的"无限的无我"，他认为在这个问题上斯宾诺莎是他的战友："无限的无我"是一个被引用得很多的词语，它表明斯宾诺莎也已认识到自然并无为人的倾向。

正像哥白尼在天文学中已做过的那样，达尔文后来在生物学中给了关于人的特权地位的信念以狠狠的一击。按照《圣经》的看法，上帝在一次特殊的创造行动中创造了人，但是，按

照达尔文主义的看法，人像所有其他物种一样直接源自动物界。没有原始的裂痕来分离人与动物界。正如人已在历史上产生了出来一样，人在某一天也会消亡。尼采说："大地上的生命：一个瞬间、一次偶然事件、一个没有结果的例外"，被称为人的动物物种也有其有限的生命尺度："这么多动物的种已经消失了。"因此，甚至在这一点上，人也被剥去了他的假设的独特性的外衣。正如对哥白尼来说，人不过是栖居于宇宙的某一点上，对达尔文主义来说，人只不过构成普遍的有机进化过程中的某一转变点。握有关于人的最终发言权的不再是神父，而是动物学家。

据说，在最近的几个世纪中，人的自我意识已经历了三次冲击。历史主义把哥白尼革命与达尔文主义结合起来。正如在《圣经》的宗教信仰中，人相信他自己是优越于所有其他生物的精英；在人的世界中，每一单个的群体都相信它自己是优越于所有其他群体的精英，因此都相信惟有它自己的观点、价值和习俗才是真实的，惟有它才是真正适合于人类的那种文化的承担者。自从十八世纪末叶以来，历史主义开始怀疑这种朴素的信念：所有的文化形式在原则上都是等同的，任何人不可能用其他的文化来测度什么东西，尤其不能用他自己的文化来测度某些其他人的文化。由于这种观点，人从前的完整的自我意识也失去了所有的基础和支点。他认为绝对的东西结果都是众多试验中的一次试验。

5.3 原罪说

对于那我们不得不在上帝面前为自己“辩护”的罪孽的意识是如此深地铭刻在西方人的心灵上，以致甚至在这种意识的原始的宗教根源久已被放弃并被人遗忘时，它仍然是普遍的思想基调。康德出生于一个虔信派教徒的家庭，他在其他方面持进步的观点，但也写道，人是由“过分弯曲的木材”制成的，以致他永远不能完全直立。康德也谈论人的“根本的罪恶”，正如歌德所说，这使他玷污了他的哲学外套。人所具有的某些东西支离破碎了，他在内心深处是有创伤的、病态的，正是在这种情绪中，尼采让他的扎拉图士特拉发出呼喊：“你尚未受尽人的痛苦！”当然，这不是人在其中受难的基督教的罪孽。而在一般意义上，谁像尼采那样热忱地爱人，谁就更为深沉地遭受因人而生的痛苦。只有在人的新的本质中——这种本质不再是以前的意义上的人——只有在超人中，人所具有的潜在的更高贵的种子才开始发展起来。存在主义也采取了同样的论证方法：它在我们面前展开了一个阴暗的生命景观，展示了一个“堕落的”人的真正的万花筒，这种“堕落的”人与上帝毫无相似之处，他丧失了判断力、令人可疑、官能不全，他衰退而又荒唐。

直接针对原罪说的一个最早的反对意见同对这个教义的曲解有关。在保罗看来，肉体的人和自然的人一样与精神的人形成对照。从字面的意义上看，他既未用这个观点解释肉体，也未以之解释性欲。但在奥古斯丁那里以及在奥古斯丁之后，

"肉体"常有较狭隘的"性欲"的意义。"肉体是软弱的"，这仍仅仅意味着：人不能抵御他的性欲。罪孽现在便等同于这些欲望。奥古斯丁非历史地把"原罪"解释成对性的罪孽的屈从。当时，贞节披上了最高美德的外衣——从那时起直到托尔斯泰。"肉体的贪欲"只是在婚姻中才获得了想象上的辩护，而某些极端的运动甚至因此而谴责婚姻。禁欲主义、肉体的禁欲和自我惩罚成了一种最讨上帝喜欢的赎罪准备。因此，基督教的西方几乎没有认识到性爱文化。性行为被从生活的圣洁化中排斥了，它成了恶魔的牺牲品。

在基督教内部，只有文艺复兴时期重新采纳了古代的态度，路德把我们对性欲的善良的道德心归还给我们。歌德尊敬每一样自然的东西，他在写给拉瓦特尔的信中说，他发现基督教关于纯洁受胎和圣灵感孕的教义是令人厌恶的。这种对"自然的"东西的肯定也持续到现代(例如，体育运动也已打消了我们对人的身体的羞耻心)。精神分析学已揭示了过分的性压抑的有害结果并建立了这样的公式：人应该压抑三分之一的力比多①，升华三分之一的力比多，实践三分之一的力比多。号召禁欲主义可能是基督教的一个方面。这种基督教的意义今天极少为人们所理解。我们正从千年梦魇中惊醒，我们终于又一次开始了自由的呼吸。

然而，正如我们所说，把原罪解释成性的罪孽仅仅是一种有限的错误解释。原罪的思想比这种解释具有更宽泛的意义。因此，对它的否定必须置于更广阔的基础上。在十八世纪，由

① "力比多"，弗洛伊德精神分析学术语，指在各种本能冲动背后的能力或内驱力。——译者

于得到泛神论的、肯定世界的思想基础的培育，与原罪说相反的人本善的观念以及前基督教的和非基督教的精华部分在这个世界上的复苏获得了人们的接受，而且产生了非常真实的结果，例如，教育学。只要假设人本恶，那么，一种惩罚形式的教育学就会以限制和阻止普遍盛行的恶为目标，而这正与路德和霍布斯的思想一致。路德认为，老亚当必须每天被淹死一次；而霍布斯认为，只有压制才能打破自然的利己主义。另一方面，如果像洛克和卢梭所断言的那样，人性本善，那么，只要让他的善的气质生长并仁慈地鼓励它们发展就足够了。后来，尼采翱翔于这些选择之外：生命既非善又非恶，它位于这两者之外，或者，这两者在一种狄俄尼索斯的反击中混杂在一起。尼采以一种无法形容的严厉性谴责基督教剥夺了人类发展的纯朴性。（尼采是从纯道德意义上而不是从形而上学的意义上理解基督教关于罪恶的概念的。）人并非天生就是病态的，正是基督教使人成为病态的。尼采的新的生命宗教就是要使人的健康得以恢复。

十八和十九世纪关于人的可完善性和进步的理论代表了在相信人的邪恶和沉沦与相信人的善和完美之间的一种综合：虽然人类事务的情况在过去和今天都是令人不愉快的，但我们正逐渐趋向于更加名符其实的完善。因此，人既是善的又是恶的；然而，善和恶不是同时存在，而是逐次出现的：恶统治着历史的开端，善则在时间的进程中获得了支配地位。

然而，在这种综合中，善占着支配地位。在进步论看来，即便是不完善的人也在他自身内部包含着完善的种子；否则他就不能在运动中使进步朝向完善。他还未达到完善，这仅仅影响了他的暂时的历史外貌。他生命的目标内在地就是完善，他

隐而不显地接近着这种完善。因此，进步论证明是对基督教的历史形而上学的世俗化。人必须从罪孽状态向完善状态转变和逐渐地净化，但这个过程只是发展和强化了他原来的善。

同样的情形也适用于进步论的伟大的反对者——卢梭。事实上，在他那里，与基督教救世计划的相似性甚至更为明显。在《圣经》中，人出自造物主之手时是纯洁的。在《圣经》中，人造成了他自己的沉沦。在卢梭的理论中，"堕落"恰恰是由所谓的进步和文明构成的。因此，卢梭也渴望返回到伊甸园中的起点，返回到"自然"——他相信，对所谓的进步加以颠倒就能导致"自然"。因此，基督教的三阶段的人类学——原初状态、罪孽状态、天恩状态——似乎披着世俗的外套在卢梭那里重新出现。

然而，较为仔细的观察表明，两者的重点是十分不同的。对基督教来说，罪孽状态是生命的真正现实。原初状态只是一个遥远的记忆，一个对今天没有什么作用的形而上学的梦。虽然基督教已开始了天恩状态，但它对于个体和作为一个整体的人类来说仍只是一个许诺。然而，在卢梭看来，文明的罪孽状态只是某种短暂的东西，只是一种中间状况——它只是在历史的时间秩序中产生，并将在历史上的不久的将来被超越。具有人的特性的决定性的因素不是这暂时的文明之光，而是人以前的自然的完善。这就给了人依靠自己的见识和努力去重新获得这种早先的品质的内在力量。

5.4 神恩说

进步论相信人本善，反对基督教的罪孽说，但也反对基督教的神恩说。因为在基督教中，堕落的人对自己无能为力，只有依靠神恩的赠予才能被拯救。而进步论认为，人的堕落并不是很深的，人能够依靠自己的力量提高自己，能够"逐渐使自己走入通向奥林匹斯山之路"。两者都知道一种"自我赎救"。

但是，基督教自身对神恩说有严密程度不一的种种阐述。它不允许自我赎救，但仍有各种基督教的学说考虑到，人能够在一定程度上参与上帝的拯救。在奥古斯丁与皮拉基亚斯(Pelagius)之间存在的争论的要点是，人的每一种努力（不管如何纯洁）是否都是不适当的和徒劳的，我们是否只有依靠神恩才能被拯救；或者，人是否至少能稍许向神恩趋近，仿佛人能够为恩赐的降临而准备基础。皮拉基亚斯也认为，人的拯救并不完全依靠他自己，而需要一种超自然的完成。但在他看来，有一种天生的高贵寓于我们之中。由于这种天生的自然的高贵，我们并非完全依赖一种来自天上拯救之雨，而是能够独立地争取拯救。上帝的作用和他在人之中的活动通过人的合作而联结在一起。

相反，奥古斯丁把罪孽看作人的一个基本特征，这个特征是上帝强加于人的，我们不可能依靠我们自己的力量改变这个特征，因为，只有上帝用他的恩赐才能消除它。不管我们是完成了优秀的作品还是没有完成，它们都不能为得到恩赐而

起什么作用。因此，奥古斯丁表达了一些在其宗教激进主义色彩上几乎是不可思议的陈述，比如，"热爱上帝并按照你的意愿去做(Ama deum et fac quod vis)!"

这个句子常常被解释成似乎是这样的意思：只要是真正热爱上帝的人就能不作恶，他独自地做正确的事而不需要进一步的指导。奥古斯丁的意思与此完全不同——信仰者仍可能干坏事，但他相信，这一点于恩赐而言并不重要，恩赐并不是由善的行为或恶的行为来决定自己的方向的。

奥古斯丁是宗教式地思考的，而皮拉基亚斯虽不否认罪孽的宗教意义，不否认恩赐是一种自由的赠品，但他不想卸去我们自己肩上的道德责任。在皮拉基亚斯那里，正如他的反对者所正确地看到的，古代"异教"的一份遗产仍存在着。对皮拉基亚斯来说，人并不完全依赖神的怜悯，他自己通过他的精神和意志也取得了一些成就。虽然皮拉基亚斯教义在当时受到了残酷迫害，但它的一种修改了的形式，即所谓半皮拉基亚斯教义，仍残存在天主教教义中。原罪已使存在于人之中的神圣的火花暗淡了，但它没有完全熄灭和摧毁神圣的火花。人能够依靠他的行为并通过他的"优秀的作品"赢得价值；同时，在先于任何启示的一种"自然神学"中，人能够依靠他自己的理性攀上上帝的知识的几级阶梯。正如恩赐并不废除道德一样，启示也没有贬低哲学真理的价值。上面提到的拉斐托——他是重视非基督教民族的自然伦理和宗教信仰的第一个人——是一个耶稣会的皮拉基亚斯教义信奉者，这不是一种巧合。

然而，路德继续了保罗和奥古斯丁的路线。原罪是如此伤害了人的本质，以致它的核心被损坏了，它在一次沉沦中被彻底毁灭，它不可能依靠它自己的力量从沉沦中升起。我们不是

依靠道德功绩而是依靠信仰才能希望分享上帝的不断更新的恩赐。不是理性知识而只是《圣经》的天启的言词才告诉我们关于上帝的一切。在路德和加尔文以及更多的人看来，人完全是有罪的和软弱的，相对于上帝的光明，人的一切都是黑暗。这是宗教改革运动与神秘主义之间的区别，尽管与以前各个时代相比，在这两者之中都有更为强烈的对信仰的主观体验。神秘主义者在他自己的灵魂深处发现了上帝，而对于宗教改革运动来说，上帝仍然完全是超验的。

但是，不仅可以把路德同天主教教义作对比，而且可以把他同如埃拉斯穆斯那样的人道主义作对比。埃拉斯穆斯在他的著名的论战性的小册子《论自由意志》中坚持了人的内在自由而反对路德。人能依靠自己的力量完成伟大的事业——这种人道主义的信仰在十八世纪，特别在歌德时期的天才崇拜和自由理想中取得了优势地位。"热忱的圣洁之心，你难道未曾做你自己的每一件事情吗？"——这样的普罗米修斯式的泰坦精神和对上帝的违抗是有关这个问题的各种看法中的一个极端。

然而，对神恩说的最激进的否定是对它的颠倒。上帝依赖于人的善良的偏爱。按照源于伊朗的一种古代学说，世界是善恶两大原则之间进行斗争的舞台。在这场广大无边的斗争中，人必须有所袒护；他应使自己站在善的原则一边，并成为上帝的一个同盟者。实际上，光明对于黑暗的最终胜利也许依赖于他的决心和力量。马克斯·舍勒甚至走得更远。他把他的学说与诺斯替教的观点混合起来，后者认为上帝在静态中是不完美的，他在生成的过程中才是完美的。同时，他把他的学说同"没有我，上帝一刻也不能生存"的神秘观点混合起来。因

此，在舍勒看来，人具有比上帝的一个同盟者更丰富的内涵。毋宁说，人是这样的：他通过一个无休止的"神学创生的"过程使上帝成为现实。通过给世界注入越来越多的意义，通过把他的越来越多的价值系统的领域转变成现实，人"编织着活生生的上帝的外套"。从前，人自己的活动什么也不是，或者，虽然人的活动被考虑了，但只是被轻描淡写地与上帝在我们中所完成的东西相比；现在，人自己的活动本身成了上帝的实现者。

5.5 对不朽的信仰

斯多葛派认为，我们个人的理性仅仅是单一的宇宙理性的活动的一个样式和中心。因此，宇宙理性在每一个地方都要求同样的事情，同时，它维系着阶级和民族。世界的逻各斯与在我们每一个人中起作用的逻各斯相一致。我们的灵魂不完全是我们的财产，而只是普遍、唯一的灵魂的一页碎片，像玛尔伯拉希后来所说的，我们的灵魂好似那永恒的神火的一个火星。因此，我们的灵魂在我们死亡之后并不夭折，它继续存在着，但是，像厄万劳伊兹所特别表明的那样，它并不像我们的灵魂那样实际地存在着，而仅仅存在于宇宙的灵魂中。同样，在印度人看来，死后的生命不再由某个个体所保管，不再把存在分离开来，死后的生命重新浸没在存在的前个体的(preindividual)基础中。

然而，正像在许多其他的宗教和哲学中那样，在基督教中，墓穴彼岸的个人存在等待着我们中的每一个人。在生命自

身中，基督教毕竟盼望每个个人都与上帝有一种个体关系，并且，用哈纳克的话来说，发现"个体灵魂的无限价值"。在这方面，基督教可以恰当地声称自己是由库萨的尼古拉、莱布尼茨、施莱尔马赫和其他人所完成的一个近代突破的先驱；这个突破就是确认个体——无论是人还是非人——的价值。与柏拉图主义形成对照，基督教认为最高价值不是寓于普遍中，而是寓于永远不被重复的独一无二的单个对象中。

正如我们已经见到的，在基督教中，身体也分享墓穴彼岸的生命。在身体腐烂给人的印象的影响下，这样的思想不久就出现了：不是整个的人，只是他的灵魂才成为不朽的。"灵魂"最初的含义就是，灵魂是与在我们之外的超自然事物不同的存在于我们之中的超自然事物的精华。因此，把不朽的神性归于灵魂是很自然的。

柏拉图在通过子孙和通过永恒的名声而形成的两种尘世形式的不朽之外还指出了只有灵魂才具有的一种不朽。后来，从《政治家篇》一书起，柏拉图在扩展他的心理学时陷入了如下的困难之中：他在灵魂的部分之间作了区分，他从其中区别出一个名符其实的恶的部分——而在《斐多篇》中，恶唯一地来自身体。现在，如果灵魂作为一个整体会成为不朽的，那么，由此得出的推断是，虽然灵魂的坏的部分在总体上是无价值的，但它伴随着灵魂的整体也会成为不朽。但是，灵魂应该只有在神一般地纯洁的和善的形式中才成为不朽！柏拉图的确承认有两个层次的不朽：一方面，灵魂本身是不朽的；另一方面，真正的和最高的不朽仅仅是对善的一种报偿。谁没有德行地在这个世界上生活，谁的灵魂就将作为惩罚而再生。他的不朽仅仅在于连续不断地再生（像印度人所认为的那样，人们可

能在动物的形式中再生)。只有善才能达到存在于一种超越我们世界的无身体的后存在中的真正不朽。虽然人们抑制了灵魂的坏的部分,但是,就像它是每一个灵魂的一个要素那样,它是他们的灵魂的一个要素,所以,它分享着不朽。这就是柏拉图与之斗争而又不能解决的一个矛盾。

亚里士多德把不朽仅仅给予理性,即灵魂的善的部分,因而不朽只属于具有理性部分的人——亚里士多德就是这样避免上述矛盾的。经院哲学在这方面追随着亚里士多德。如果柏拉图仅把人的一部分,即灵魂,看作是不朽的,那么,对亚里士多德来说,不朽的仅仅是这个部分中的一部分,即理性——虽然他把灵魂看作是最高的。但是,这又一次导致了前后矛盾。继之而来的是:来世的生命存在于纯粹的理性活动中;最终,这将意味着,我们所能继续进行下去的只是纯数学。同样,在柏拉图那里,灵魂的活动一旦不受肉体的影响,它就只限于对理念的沉思——即使这种沉思陪伴着情感的联想。甚至基督教也采纳了这样的思想:除了音乐之外,对天国之福和上帝形象的沉思是在天国享福的人们的唯一乐事。与此相对比,伊斯兰教所描写的天国的乐趣给人以更多的美的享受。而与此有关的是,哲学如此地更改了对不朽的信仰,以致不朽的原始宗教意义完全被曲解了。它把一个活生生的人的不朽转换成单纯理性的不朽,对存在的提升被转变成为一种对真理的认识,彼岸的生活成了一个哲学家的天国(与此相似,费希特把行动看作最高的东西,他使行为在墓穴的彼岸继续)。

正如哲学用它自己的内容去填满不朽的观念那样,它也这样对待上帝的观念:上帝也"在研究几何学";或者,因为只有最高的客体才值得他去研究,所以,他在从事"对认识的认

识”(亚里士多德)。这也涉及了原始的宗教意义的丧失。“活生生的上帝”变成了为帕斯卡所拒绝的、被冲淡了的“哲学家们的上帝”。在哲学的怀抱里，主观的和客观的超自然的属性都消失了。

然而，基督教、柏拉图和欣德斯有一个共同点：他们都认为，彼岸的存在比尘世的存在更纯洁、更完美。人只有在彼岸才能到达最高的梯级。因此，在尘世中彼岸就已经成了一个值得为之奋斗的目标。尘世的存在不包含它自己的意义，而被降格为一个短暂的准备和见习期，而生命的重心存在于另一个世界中。对于俄耳甫斯崇拜和新柏拉图主义者来说，灵魂不仅仅在死亡以后才第一次到达另一个世界，它最初就是从那里来的。它只不过是陷入了尘世事务之中或者是作为一种惩罚而被降级，同与它的本性相反的事情联系在一起。因此，它的全部欲望都在十分热烈地争取使自己不受这种束缚的影响并回到它的真正的家园，争取通过一次复苏而复归。尘世仅仅是它的暂时的流放地。

这些就是对一种人类学不利的前提。人在这里所代表的不是一种根本的和最终的价值，在某种程度上，人所代表的是某种较轻巧的、有翅的生物将会从中脱颖而出的一条毛虫。人的最深切的希望的目的恰恰在于他的人性的改造，在于一种超人的存在形式。人类学仅仅适用于灵魂的内容更广泛的命运中的一个阶段——甚至不是最可尊重的阶段。人类学不是独立的，而仅仅形成耶稣救世学(对赎救的研究)的一个附属的学科。

相反，荷马却在尘世的生活中发现了全部的壮观和美丽；与此相比，地狱的生活就只限于一种可怜的、阴郁的存在。奥

德修斯由于缺乏理性和力量而沉沦于其中的灵魂(《奥德赛》第十一卷)过着一种可怜的生活。只有被屠杀的动物的血液才使他们重新具有说话的能力。阿基里斯,这个特洛伊(Troy)的英雄们中最妄自尊大的人承认:"我宁可做人间的一个贫穷的雇佣劳动者,也不愿做死人的国王。"通过把死去的存在变为一种幽暗的状态,荷马不仅使与此形成对比的生命活动于光明之中,而且,他也解除了活着的人对亡魂的恐惧——这种恐惧的迷惑力笼罩着所有早期的人类。例如,竖一块墓碑的风俗最初的意图(除了其他一些意义以外)就在于使死者不能爬出墓穴。

荷马仅仅贬低死后的生命,而《旧约全书》则更进了一步,它完全取消了死后的生命。《旧约全书》合理地反对多神论关于众神的神话,它也同样反对关于灵魂存在的超验的寓所和形式的神话学(而另一方面,基督教更愿意考虑神话的这两种形式)。这一点是更令人惊讶的,因为,犹太人在埃及生活了几个世纪,那里对死者的崇拜占了支配地位。只是后来,特别是由于受到希伯莱神秘哲学以及诺斯替教的影响,关于来世的生命的思想才渗透到了犹太教之中,但这些思想从来没有达到它们在基督教或伊斯兰教中所具有的那种地位。

但《旧约全书》并未说不存在永恒的生命。它只是没有谈论它而已。然而,在近代,再度出现的对尘世的信仰却常常站在明确反对彼岸信仰的立场上。实在的最高的部分并不存在于永恒之中,而是存在于短暂的荣誉之中。尘世的目标,例如,某人自己的人格的完美或者社会结构的完美,是人的真正目标。生活不仅仅是为另一个世界所作的一种准备,生活具有某种内在的价值,同时,按照纯粹尘世的标准,生活应该以尽可

能多的尊严、美丽和富裕来构成。在马克思看来，我们的尘世生活之所以如此不幸，仅仅是因为我们希望彼岸有一种更好的生活在等待我们，从而忽略了尘世制度的可能的改造。（费尔巴哈不虔诚地、粗俗地把宗教描绘成一种“生活保险机构”，而马克思则把自己的观点奠立在费尔巴哈的这种描述的基础上。）尼采借扎拉图士特拉之口表达了他对尘世的信仰：“我的兄弟们，我告诫你们继续忠实于尘世，不要相信那些对你谈论超人间的希望的人”（《序言》第三节）。但是，表达这种信仰的最伟大的文献是歌德让年迈的浮士德说出来的那些诗行（尽管在维兰德死了以后，歌德说了些意思相反的话）：

> 我深深地知道这尘世的范围，
> 彼岸观点的栅栏把我们挡在外边。
> 谁呆呆地凝视彼岸，
> 谁就显得多么地愚昧：
> 浓云遮蔽着他的同类！
> 让他稳稳地站着，环顾自己的周围！
> 对于有才能的人，这个世界决不默然无语，
> 他所需要的是漫游未来！
> 让他在生命的每一天这样行动吧：
> 当幽灵们四处奔走时，
> 让他坚定地走自己的路。

第 3 篇

作为一种理性存在的人（理性人类学）

6 对理性的颂扬

6.1 自主理性的发现者——希腊人

在《圣经》中，上帝以罪孽之苦的威吓禁止人吃智慧之树的果实。上帝早先启示的东西以及上帝通过他的先知之口仍在宣布的东西比起我们靠自己所能学到的东西处于更高的位置。基督教认为我们所有的知识都只是虚浮的、零碎的。“我们现在的知识就像在一面镜子中那样是模糊的。”人的真正的美德存在于宗教感情中，存在于信仰、希望和博爱中。

在古希腊人那里，我们进入了另一个世界。他们不是从上帝开始，而是从人自己和人自己的智力天赋开始去理解人。在他们看来，人是具有理性的存在。因而，阿那克瑞翁在诗中说：“自然赋予牛以角、赋予马以蹄、赋予野兔以速度，但赋予人以思想。”柏拉图认为逻辑力量是人的灵魂的最高部分，而亚里士多德和斯多葛派也持同样的观点。

希腊人最早发展了理论的方面并为知识而求知识，这不是偶然的。梭伦和希罗多德（他对梭伦谈论过知识）仅仅“为了

知识的缘故"才到国外旅行。希腊人直接依赖东方民族，而东方民族的相当可观的知识积累是服务于实践目的的(例如，天文学服务于航行、历法和预言的艺术)。希腊人后来远远胜过了他们的前辈；只有希腊人才寻找作为一种自主价值的真理，这种自主价值不依赖来自任何其他事物的反光。因此，只有他们才耕耘了作为自主的文化领域的哲学和科学，才产生出仁慈的思想家和学者。

像理论知识一样，实践知识在希腊人中间也成了一个独立的领域。《圣经》的伦理学是以上帝为方向的；人应该遵循《圣经》中的道德戒律，因为它们是上帝制订的。各个地方的人们都用由古代继承下来的、恭敬地受到保护的、被认为理所当然的传统指导他们的行为，因为没有人询问这些传统是否能为理性所证明。希腊人首次建立了理性伦理学：人一旦获得了对他自己的理性的这种信任，他就敢于不服从神的或传统的规则，并代之以遵奉他自己的发自内心深处的命令。哲学伦理学的体系在内容方面是各不相同的，但所有的体系都建立在一个共同原则的基础上：人始终应该做经过理性检验的好事。(实际上，他始终不自觉地为传统所引导；更常见的情况是，理性仅仅进一步确定了传统的善的内容，所以，行为在外表上仍与以前一样，但它被提升到了一个较高的合法性的梯级。)

只有按照自己的理性生活的人才是真正个体的人。一个人服从自己的理性仅意味着服从他自己，意味着接受他自己的不是来自普遍的传统和规则而是来自自己的灵魂的指令。理性伦理学就是自主的伦理学，而且，甚至理论理性无阻碍的发展也预先假定了一个不再受传统束缚的自主的个体。在复杂的文明已造成了使希腊对理性的信仰成为可能的个人的某

种独立性之后，这种信仰反过来又导致了一种更大的独立性。

当新发现的理性同传统在外部发生冲突时，它在人自身内部也有对立面，即灵魂的其他力量，冲动和激情（马克斯·韦伯区分了三种主要的行为动机：传统的动机、理性的动机和感情的动机）。柏拉图把理性看作存在于我们中间的最高能力，他假定理性统治欲望。斯多葛派假定，如果可能的话，理性就完全抑制感情：精神的不动的平静是他们的理想。亚里士多德为悲剧辩护，因为它达到了一种"感情的净化"。康德仍站在同样的传统的路线上：对他来说，伦理行为被归结为保持理性责任之于感觉倾向的至高地位。与这种观点相对立，自从狂飙运动以来，伦理学认识到，灵魂的非理性层次也有一种不可少的生命功能要完成。非理性层次不能完全被抑制；如果对它们的抑制超过了绝对必要的程度，那么，这种抑制甚至会使生命枯竭。

在斯多葛派那里，理性代表人的绝对的内在价值，理性不仅是自主的，而且是自给自足的，这就是说，理性不仅使我们能不依赖于感情，而且使我们能不依赖于对财产和命运的外在的要求。"聪明人是自我满足"。甚至当他不再拥有任何物质的东西时，他仍满不在乎，因为他还有更多优越于物质的东西：他自己和他的美德，没有人能从他那里拿走这些东西。"虽然这个世界或将倒坍，堕落却会杀死一个勇敢的人！"与此相伴随，一个以前没有认识到的深入内心的阶段被达到了——因此，甚至基督教后来也不能汲取斯多葛主义。生命不是关于"尘世间的琐事"的问题，而是关于某人自己的灵魂和它的净化的问题。

斯多葛主义教导我们，与其尊重外在事物，不如尊重内

心，不仅如此，它还宣布外在事物是毫无价值的和无关紧要的；它在这样做时过分扩展了它自己的原则并使这原则丧失了信誉。并不是每一个非精神性的事物都是琐碎的。不仅存在着文化的高度的世俗价值——难道勃兰登堡协奏曲是一个"琐事"吗——而且，灵魂自身只有通过与世间的事物打交道才能发展出它充足的潜能。主观和客观、内在和外在不能分离。我的精神只有通过进一步的教育才能得到净化；我只有通过与一个朋友的交往才能作为一个人而发展起来；我只有通过职业活动才能训练和活跃我的能力。如果我不能受到更高的教育，如果我没有遇到我的朋友，或他拒絶把他的友谊给予我，如果我能胜任的职业人满为患，并且没有给我提供就业机会，在这个时候，如果我像斯多葛派那样自我解嘲地说，所有这一切都只是"不相干的琐事"，而唯一有价值的是正直的骨气，那么，这种说法并没有给我什么帮助。在外在事物不能得到时，内心处于潜在状态。内心确实是较高的，但它预先假定外在事物是一个基础。

6.2 世界理性和人类理性

按照古老的东方人的一个概念，人以一种小的规模包含着在宇宙中所能发现的一切。人自身就是一个微观宇宙。因此，东方人不像西方人那样作为一个与自然不同的人去探索自然。与欧洲人不同（欧洲人在历史上像食肉兽那样追捕东方人），东方人并不感到负有在精神和技术上控制自然的使命（我们已在《创世记》中发现了控制的主题）。因此，所有的文化

最终依赖于人的概念。在远东，为我们所羡慕的人物画似乎使人想起了生长于风景区中的一棵树，想起了在伟大的宇宙乐章中的一段和声。既然人只是自然的一部分，人们就只能用自然的方式去理解人(后来，近代颠倒了这种小宇宙的观念：自然——作为巨人——必须用人的方式去理解)。亚述-巴比伦的占星术以这样的观点为基础：发生于星宿世界中的同样的事件一定也在人的命运中重复。甚至前苏格拉底哲学就作出了关于跨越了自然和共同的人的存在(being)的一般陈述(显然，毕达哥拉斯的哲学就是一个例子)；对于前苏格拉底的哲学家来说，人并没有构成哲学的一个特殊主题。

理性是显著的人的特征，这并不一定隐含这样的意思：人只具有理性，或者，理性给予人一种特殊的尊严，这种尊严把人置于存在着的其他一切东西之上。虽然理性可能把人置于动物之上，但许多人认为，在人的理性之上存在着一种神的或世界的理性。在希腊人看来，世界是一个井然有序的由规律支配的"宇宙"。许多人假设，唯有这种秩序可能发生，因为一个较高的理性已有计划地安排了它。在上帝存在的物理-神学的证明中，人们仍然使用这种论据。在柏拉图(甚至开普勒)看来，行星是有灵魂的创造物，因为，否则它们怎么可能在它们的行为中描绘圆圈，即完成几何学。他认为客观地符合理性的东西似乎必然在主观上就是理性的。斯多葛派追随着赫拉克利特谈论一种世界的逻各斯。崇拜俄耳甫斯的神秘教理把我们的灵魂描绘成一个较高的光明王国的沉沦，与尘世相比，灵魂与这个光明王国有更久远的姻亲关系。与此类似，斯多葛派认为我们人类的逻各斯是世界逻各斯的一粒种子。(同样，浪漫主义在每一个个体的精神中看到了更伟大的"人民的精

神”。)

因此，人，甚至包括他的理性本性，能够把他自己仅仅看作是一面“宇宙的镜子”。但是，希腊人区分出与东方人不同的着重点。一种神的宇宙理性超越了人类理性，但与尘世的东西相比，人的理性建立起他的优势。作为众神的唯一的直系亲属——“不是大地的一个子孙，而是天国的子孙”(柏拉图《蒂迈欧篇》90页a)，人在所有其他创造物中占据了一个唯一的无可比拟的等级。他与较高的领域的关系造成了与较低的领域的距离。像在《创世记》中他由于与上帝的相像而被挑选出来一样，对希腊人来说，他由于他的理性而被挑选出来并得到了提升。这种姻亲关系使希腊人的和《圣经》的关于人的形象能够在西方传统中形成了这样一种稳固的综合。经院哲学接受了作为一种理性存在的人的学说，它把这种学说当作信仰的一个开端。

如果说在柏拉图看来，思想意识仅仅就是灵魂的最高级的部分，那么，笛卡儿把完美的灵魂解释成仅仅是意识的组成成份。对笛卡儿来说，灵魂不仅具有意识，它就是意识。这样，他就成了现代理性主义之父，就如洛克是启蒙运动之父一样。同样，帕斯卡说明了，虽然宇宙可能压倒人，但人能够向宇宙指出某些属于他的东西，这些东西比宇宙更伟大：他是自然界的最微弱的芦苇，“但是，是一支有理性的芦苇”。林耐也把人归为理性的动物、智人(homo sapiens)。“他辨别、选择、判断”(歌德)。在歌德时期和十九世纪，过分夸张的对理性的信仰确实导向了一种新的人类学，这种人类学把与理性完全不同的能力看作在我们之中有决定作用的东西。然而，理性人类学仍没有完全消失。今天，当人被解释成“向世界开放着的”存

在而与束缚于环境的动物形成对照时，理性人类学仍活跃于这一论题中。

近代也出现了理性人类学同一种普遍的理性形而上学的结合。黑格尔把传统的预言式的基督教的历史哲学建设成一种理性形而上学。在黑格尔看来，理性不仅盛行于宇宙中，而且盛行于世界历史中。但是在希腊人看来，一种神的、完美的理性形成了宇宙；而在宗教中，上帝在历史开始以前也已有了他的"拯救的计划"；与它们相比，德国唯心主义给这种思想提供了一个变化。世界起初建立在一种没有自我认识的、迟钝的、未经反思的理性的基础上。自然界的起源和历史过程的起源都仅仅适用于世界理性的自我发展，适用于世界理性在自我认识中的逐渐生长。无机界、有机界和文化领域仅仅是一些阶段，仍然缺乏自我认识的理性通过这些阶段逐渐向更名符其实的意识发展并努力争取走向完全的自我占有的最终目标。同样，在普罗提诺那里（德国唯心主义是新普罗提诺主义），原始的太一缺乏自我认识；每一种知识假设了二重性，一种能理解的因素和一种可被理解的因素。因此，太一分裂了，发源于它的实在的整个梯子出现了；但是，所有的梯级都为注视太一的渴望所控制，并且，它们由于沉思而返回于太一。

因此，凡事都包含着理性，但只有在长期的攀登中，仍处于"休眠状态的"理性（这里用了来自莱布尼茨的词语，他也是这条路线上的思想家）才不断强化，直到它达到了最大的光度。在这里，虽然德国唯心主义不同于希腊人，但他们也找到了一种给人的理性以一个特殊位置的方式，而不管宇宙之具有理性。人的理性不仅是一种对神的反思；实际上，甚至神也只有在人的理性中才能得到完成。世界理性在人类中特别在

哲学理性中获得了自我认识。因此，人甚至在一种引人注目的道德意义上都应该是自我认识的。世界过程的秘密的原始意图正在宇宙中被完成，人是这样的宇宙中的点。在《圣经》中，最后成员的创造是创造的顶峰，实际上，创造从开始起就为这个最后的顶峰而作了谋划。与此类似，今天，众所周知的泰亚尔·德·夏尔丹(Teilhard de Chardin)描绘了自然趋向于人的最后结局。然而，他认为人只是接近最终将会达到的"意识阈"的一个过渡时期。

6.3 理性-自然二元论

由于人的理性本性，人应该在尘世占据最高的等级。但并非属人的一切都是理性。精神与身体形成对照，思想与冲动和感情形成对照。因而，理性人类学包含着一种人类学的二元论。按照柏拉图的看法，在理念与现实之间存在着一道裂缝；按照宗教的观念，在上帝与世界之间存在着一道裂缝；与此类似，既然灵魂是我们与理念和上帝有关系的部分，那么，一道类似的裂缝贯穿着人，或者毋宁说，完全同样的裂缝贯穿着人。超人类的分离在人之中重复。人是一个彻头彻尾的尘世的存在，但人依靠他的理性而突入较高的领域。由于人的二元的性质，他参与了两个领域并经受着它们之间的张力。

在中国古书中，人被看作是天上的阳与地上的阴之间的一个环节。同样，在《圣经》中，人是由捏合起来的泥土和神的气息组成的——然而，《圣经》没有从这里推出二元论。按照俄耳甫斯的神话，人起源于从地里出生的泰坦的灰烬。泰坦为闪

电所击，但他首先吞食了扎格柔斯(Zagreus)——宙斯的儿子，并由此而获得了神的力量。自那以后，经过柏拉图(他把灵魂限制在称作精神的部分)，由俄耳甫斯神秘教理崇拜者所发展的身体-灵魂二元论仍统治着几乎所有的传统。与基督教相比，常常使人感到似乎希腊人仍从一种没有分裂的和谐中享受人生。但他们是激化了分裂的人们。在他们的哲学传统和基督教(诺斯替教)传统的养育下，笛卡儿使思想和广延这两种实体如此异质，以致它们甚至不能互相影响。它们仍寓居于人之中，互相接近又各自在对方之外。我们是"两个世界的公民"(席勒)；"冲动"和"精神"在我们之中联结(舍勒)。

上述思想导致了这样的信念：二元论仅仅是某种暂时的东西，我们某一天将从我们所受到的来自它的苦难中得到赎救。正如柏拉图认为只有理念使一切成为它所是的东西那样，从基础上看，理性使我们成为人，其他的一切仿是"一个忍受着极大的痛苦的尘世的残余"。精神的东西纠缠于反对其本性的可变的物质之中。但是，它需要并且会使自己摆脱这种纠缠。我们的"双重本性"是我们的永恒本质的一种堕落，是已在这种生活中通过反对尘世的战斗而被超越着的某种东西，并且，它将在死亡中被完全超越。

因此，人希图从环绕着他的世界——他感到这个世界不是属于他的——中为他自己划定界限。精神"在可见的自然中像一个陌生人"(亚里士多德《论灵魂》第一章第4节)。虽然人自豪地意识到，精神使他注定成为地球的统治者，但人感到不安，感到他自己由于精神而仅仅成为地球上的一位来客。他在这尘世没有永恒的寓所，他只是争取"尽快从这里逃脱以进入天国"(柏拉图)。

我们在后面将会看到，在歌德时期和现代，两个世界的理论在形而上学和人类学中已普遍得到克服。人并不通过强调接受一个方面废弃另一个方面而逃避二元论，而只是从一种较深刻的统一性中去理解人的精神的东西和物质的东西，从而摆脱二元论。

7 理性的废黜

7.1 对非理性的认识能力与心理能力的重估

有时候，理性只是表示我们的一般的认识能力的另一个词；有时候，人们给了它较有限的含义，即仅指思想。动物也具有感性的认识；实际上，有些动物有比我们更敏锐的感官。但如前所述，只有人才能达到认识的最高形式——思想。巴门尼德已看到，知觉不仅是完全从属的而且是产生错觉的器官，而思想则是形而上学的器官——他使感觉与思想相对比。柏拉图详细说明了这个看法，他的说明一直幸存到当代的开端。他的说明是：感觉仅限于个别的和具体的东西；而与感觉不同，思想则是概念的认识、对普遍的认识。虽然唯名论有时拒绝同柏拉图关于普遍的形而上学论述一道走，但唯名论仍然讲授这些东西。人是理性的存在，更准确地说，这在这里意味着只有人才思考普遍概念。笛卡儿和莱布尼茨走得更远。对他们来说，思考不仅是最高的，而且是认识的唯一形式，实际上，思考完全是任何精神生活的唯一形式。因此，笛卡儿称灵

魂为"思考"。其中一切非理性的东西都仅仅是"混乱的思想"。由于动物不能思考，所以它们没有灵魂，它们仅仅是自动机。

洛克的经验主义反对这种形式的理性主义：我们所有的思考开始于感觉。因此，动物也有认识和灵魂（最初的动物心理学来源于洛克的流派）；然而，对洛克或霍布斯（《利维坦》第十七章）来说，这并未取消动物与人之间的裂罅（而后来，如对叔本华来说，这道裂罅由于下述事实而变窄了：人主要不再被看成是认知的，而是感情的）。在对笛卡儿的直接颠倒中，洛克甚至仅仅从感觉的删除中导出概念。但是，这种关于发生过程的论点并不暗含着对两者的重新估价。对经验主义来说，理性思想也仍是所有的认识的目标。

这种情况仅仅在维科、鲍姆加登、哈曼和赫德尔以及浪漫主义者那里才发生变化。对他们来说，感觉认识不再仅仅用作概念认识的准备，而是并列于概念认识——实际上超越于概念认识。费尔巴哈认为，感官相当于从前被藐视的第三等级；就像后者在法国革命中获得了平等的权力一样，感官现在也在这样做。由于较早的"感觉性"(sensuality)被划归为一个整体，由于它仅仅是一个从属的、预备的阶段，所以，在它内部没有作出更仔细的区分。赫德尔第一个研究了特殊的感觉器官的特有技能。这样，正像普勒斯那和卡茨那样，他是近代感觉学(esthesiology)的一个先驱。（当然，狄德罗和莱辛走在他前面；莱辛在《拉奥孔》中把文学和美术的不同规则追溯到这样的事实，即文学是为耳朵准备的，美术是为眼睛准备的。）

然而，对我们的主观感觉性的提高了的估价仅仅是关于感觉对象世界的一个变化了的概念的结果。柏拉图-亚里士多德的二元论作为一种概念框架仍然毫无困难地存在于近代；

这种二元论区分了质料和理念或形式。正像质料深深地位于理念和形式之下一样，感觉也深深地位于思想之下。康德仍持这种看法。泛神论开始于文艺复兴时期，并在歌德时期产生了一次新的突破，这种泛神论用一元论的信仰反对这种二元论。就这点而论，凡真实的东西都包含着上帝并具有一种意义。有意义的方面不是存在于它们自己的一个独立的领域中，而是内在地存在于实在自身中。这样，实在在等级中的地位提高了。与实在相伴随的感觉的地位也提高了。在把握实在的过程中，感觉不再仅仅把握难以名状的原始质料，而是把握存在于实在之中的神性。正是感觉把握了意义。实际上，感觉甚至处于比沉思更高的地位：因为，人们用现实把意义编织成信号，而与思想所获得的脱离质料的孤立的抽象相比，这种意义更具有无限的丰富性和深刻性。因此，歌德时期把审美的（不再是思想家，而是诗人才是真正的人）和历史的感觉置于非感觉的认识样式如哲学和科学之上，而非感觉的认识样式从前一直占据着知识领域。歌德时期产生了文学的黄金时代和一种清醒、宽泛的历史意识，这是两个互相有关的奠立在同样意识形态基础之上的事实。诗人进入了个人行为的领域；历史学家并不企图理性地构筑诸如国家的本质之类的东西，而是埋头研究实际的国家的现象；这两种人都详尽无遗地研究全部活生生的、具体的东西，他们甚至作为认识者也优越于理性的纯粹代表们。他们的见解揭开了可怜的、单纯沉思着的理性永远不可能加以说明的奥秘。

但是，被置于理性思想的对立面的东西并不仅仅是感觉。在十八世纪，被称为思想的东西，不再是那种在感情上带有柏拉图色彩的对理念的沉思（这种沉思是揭示一个由形式组合

起来的实体领域），也不是对世界的认识和对上帝的认识在其中互相重合的斯宾诺莎的直觉，而是分析的、测量的、计算的思想和判断力——这些思想和判断力把世界分解成一个由定量的粒子构成的奇妙的机械装置，这样，它们使世界成为在技术上可把握的。与这种思考类型相关的东西只是一个“没有上帝，没有魅力，没有秘密的自然”（席勒）。歌德时期对这个问题的回答是：世界并不如此贫乏和凄凉，并不“如此苍白、荒诞、死寂”——歌德在此使用了霍尔巴赫的《自然的体系》中的词语。但是，为了探明世界的隐藏着的真正的深度，人们不应该仅仅通过思想或感觉去研究它；为了有效地探明它，作为一个整体的人必须进行行动，包括进行那些伴随着他的最深奥的精神力量的行动、伴随着他的情感的行动。自然的深度仅仅相应于在我们之中所具有的深度，它与其说是被思想的，不如说是被体验的。在近代，为卢梭所发现的适合于受教育者的感情以及也为泰伦斯所发现的适合于哲学心理学的感情，并不是主体的纯粹软弱无力的状态；相反，它们具有一种发现世界的（“有意向的”——如弗朗茨·布伦塔诺和舍勒所表述的）力量。早期人类——原始民族——以及中世纪的人，普遍具有渗透一切的信仰；与我们这些已被启蒙运动弄得浅薄的人相比，他们更好地生存于完全的实在之中，因此并不像从前人们目空一切地相信的那样只是不发达的和智力迟钝的。相反，我们必须赞美和羡慕他们，赞美和羡慕他们的感情、他们的直觉（浪漫主义者特别喜欢的一个词）、他们的虚幻的梦想；与我们相比，他们更接近于事物的本质，更接近于世界的神圣的基础。只要在今天仍然可能的范围内，我们也应该争取不仅训练我们的洞察力，而且复活灵魂（“本能”——如尼采后来所说的）

的那些更基本的层面，因而仿佛是再一次成为“最初的人”。理性不是我们之中的神圣的部分！智人为能预见的人所代替。对人的实体的估价相应地发生了转变。我们已经看到，歌德时期把智慧的较高级的内容归于艺术而不是归于哲学和科学。这样做不仅是为了感觉，而且是为了艺术的更大的感情深度。由于同样的理由，宗教僭取了一个仅次于艺术的位置。

歌德时期认为不仅感情而且潜意识都比理性更有智慧。这就跨出了离开理性人类学的更远的一步。与感觉和感情在一起，各种意识力量也被调动起来以反对思想的力量。然而，当时，意识作为一个整体被贬低了。虽然只有人才具有意识，但意识不是人的荣誉。人的最好的东西不是他所具有的那个把他与其他存在分离开来的意识，而是在于他也为普遍的东西、自然界的无意识的智慧所推动。“人不能长期坚持一种意识的状态；他必须再把自己投入潜意识之中；因为，他的根基存在于此”（歌德）。

潜意识的概念源于莱布尼茨。但对莱布尼茨来说，潜意识仅仅是认识的一个否定阶段而不是某种肯定的东西。每一个潜意识成分把为认识而斗争作为它的目标。正如我们已经了解的那样，谢林和黑格尔认为自然和历史不是正在有意识地进行设计的上帝的一件作品，而是一件无意识地自我表现着的世界精神的作品。但是，世界精神在其中追求的目标是自我认识，同时，世界精神在人之中并通过人而达到这个目标；因此，人是完全按照古典传统的方式以其精神的光辉而被加以突出的。

另一方面，狂飙运动和浪漫主义则把潜意识作为人之中更基本、更高和更真实的成分加以赞美。潜意识在外面活动

着，也在人内部活动着；实际上，它在人之中的活动越多，人就变得越真实。认识和理性是我们的不幸；它们窒息了在我们之中的自然的、无以言表的成分，它们使我们脱离了我们的最深沉的力量之流。它们把我们引入无可挽回的迷途，它们仅仅滞留于事物的表面，而由它们所展现的无论什么东西常常都是虚假的。只有潜意识才内在地创造出具有必然性的作品，这些作品完全地反映了创造，因为潜意识自身就是创造的一个真正部分。因此，按照赫德尔的看法，最伟大的文学作品是民间文学，因为人民仍然倾向于在潜意识的朦胧状态中从事创造。至少在最近的时期，个人始终处于仅根据知性的浅薄的表面从事写作的危险之中。他设法做到的东西仍然是虚饰的和肤浅的，没有更严肃的真理的内容。只有当他是一个天才时，他才能常常利用潜意识的源泉；正如那个时代所系统阐述的那样，他将不仅复制自然而且仿造自然，因为，自然生存在他之中，他的生产从而渗透着他的智慧。

在十九世纪，一场新的理性主义浪潮扫荡了这些信念，于是，这些信念只是继续存在于少数人中——卡鲁斯是其中一个。但是，在心理学的深处，这些信念又强有力地前进了。弗洛伊德（他的潜意识概念经过赫尔巴特而回溯到了莱布尼茨）在企图纯化潜意识并使之公开化的过程中发现了特殊的、形象古朴的"潜意识逻辑"。荣格扎根于浪漫主义之中。对他来说，早期民族的神话和梦的幻觉都来自（集体的）潜意识，它们甚至对于现代人来说也代表了最高的启示。

对于歌德时期来说，潜意识是最高的，这不仅是因为它的认识成就，而且因为，与贫瘠的反映思想相比，它构成了我们之中的创造性因素。因此，与我们前此一直在探讨的一种人类

学根本不同的人类学就出现了：人之被要求的，与其说是知识，不如说是创造力。

更进一步，人被要求的是在"生命"一词的全部意义上的生命。潜意识仅仅是心灵之中的一个较深的层面；但是，在作为一个整体的心灵下面，这里采取了一个通向生命的下一个较低层面的步骤。人的使命并不全在于得到顿悟——不管是单纯理性的顿悟还是更加基本的顿悟。歌德时期第一次把生命置于精神之上："首先要活着！"它在某种意义上几乎预示了活力论，把生命看作更基本的因素，因此，生命的价值必须得到认识。"我们所需要的最好的东西不是头痛而是心脏跳动(哈曼)。在赫德尔的远航日记中，他悲叹他的青年时代浪费在学者式的写作中；席勒同样嘲笑"洒满墨水的世纪"；福尔斯特已学习了所有的科学，但他在失望中放弃了书本的世界，他投身于事件的漩涡，同时，为了体验生命是什么，他迈步穿过了所有的感情的高峰和深谷——"感情就是一切！"

尼采更激进地继续着这些倾向。"人就是指思想家：这里存在着愚蠢！"人不仅是个"冷漠的知识的守护神"，而且正在笑和跳舞，我们应该扫清所有理性的蛛网；生命的目的仅仅存在于对它自己的美丽和能力的永无休止的强化中。"对思想的陶醉屈从于生命的颤动"(格道夫)。按照尼采的看法，不仅知识不会强化生命，而且，甚至知识的每一次超越都使生命显得无能并削弱生命。我们应当为我们的无知而感到由衷的高兴，因为"错误就是生活"。我们不应堆积起漫无边际的、未加选择的知识——凭借这些知识，我们在本质上仍是野蛮人，而仅仅是似乎服务于生命的发展。精神不应毫无控制地生长，而应用作生命的更伟大的整体的一个有用的器官。

最后，基尔凯郭尔把自己奠立在宗教人类学的基础上，他把沉思与存在作对比。如果我们不是严肃地看待一条真理，使它成为我们自己的并选择它，那么，它仍然引不起人们的兴趣。这个观点也一直流传到现今。

7.2 理性对更基本的存在层次的依赖

要而言之，我们已了解到的意见的大意是，与理性不同的力量更能成为知识并一般地应当得到更高的估价。但是，理性本身也许并不是某种自主的东西，而仅仅是先于它的、比它更强大的实在的各种层面的一种特殊表现，或者，至少它从实在的这些层面那里得到自己的方向和意义。在意识之中或在意识之外，在物质中或在生命中，在社会、文化或传统中，人们都能寻找这些层次，而理性则始终是由某种异于它的东西决定的。在十九世纪，人们用各种不同的手段来传播这些共同的论点。

7.3 唯物主义

物理的和机械的唯物主义不仅企图用定量的、机械的原则解释无生命的物质领域（唯物主义是从这里推导出来的），而且企图用之解释一切。笛卡儿如此接近于这种源自文艺复兴（以及古典的德谟克利特和伊壁鸠鲁的原子论）的理论，以致他在有生命的领域里也与这种理论的原则相一致。按

照笛卡儿的看法，在我们是空间世界的成员这个范围内，我们像一般的空间中的实在一样，由于肉体的本性而受着机械规律的支配。其存在被局限于空间的动物也完全是如此。当时，博雷利企图更精确地发展这个观点：我们的身体是泵和杠杆的系统。但是，笛卡儿认为，除了广延之外，人由思考所组成，人的意识是受与机械规律完全不同的它自身的规律支配的。因而，笛卡儿是一个关于生命有机体的机械论者，而不是一个关于精神的机械论者；如果把他看作一个哲学复兴者，那么他已证明是一个传统的拥护者：他把不朽的灵魂从力学中拯救出来。由于他的哲学用一种能够不危及教条的方式打开了介绍机械论的道路，所以他的哲学能够成为官方哲学。

彻底的机械论不可能接受这种二元论。它企图成为一种形而上学，它必须把精神也包括在它的关于世界的空间和物质的总体解释中。人自身必须从一元论上去理解；精神的出现不是某种原则上新的东西或某种超越自然的东西；它也"只是自然"，只是"精致的自然"。

法国医生拉美特利在《人是机器》一书中十分粗俗地阐述了这种倾向。他因而在法国受到迫害，但正是菲特烈大帝将他召到了他的研究院，并在他去世时为他作了悼词。在拉美特利看来，甚至我们叫做灵魂的东西也仅仅是在思考和感觉着的物质。甚至所谓精神也仅仅是某种物质的某种运动。"物质在其周围有着某些低贱的东西，它们只是为那些粗劣的眼睛而存在的，这些眼睛看不见物质的最辉煌的作品。"这样，哲学必将转变成物理学，同时，只有医生才是应该受到他的祖国感激的科学家。在人与动物之间不存在什么区别；自然用两种同样的面团制造了它们，只是所用的酵母各不相同。人有语言这一

点并不构成一个基本的差别；动物能学会说话，但它们只是不想去学；动物像人一样也有伦理和社会生活。

在英国，霍尔巴赫、曼德维尔也持有拉美特利的观点，后来在德国持有拉美特利观点的是摩莱肖特和路德维希·毕希纳(Ludwig Büchner)(作家格奥尔格·毕希纳[Georg Büchner]的兄弟)："脑子分泌思想就像肾脏分泌尿。"

机械的心理学不是把精神和灵魂理解成物质，而是通过以物质类比来理解精神和灵魂；机械心理学处于一个较高的水平上，它可以追溯到洛克，它的最重要的代表是休谟和穆勒；赫尔巴特和费希纳把它发展到了顶点。接着，冯特和G·E·米勒(G.E.müller)的实验心理学从赫尔巴特和费希纳那里找到了出发点。正如机械论把外部世界想象成充满物体的空间(在十七世纪，人们仍说着这样一个看法，即宁愿"几何地"解释某物，而不"机械地"解释某物)，这些心理学家把灵魂理解成充满知觉的内部空间。因此，就有用"阈限"和"狭窄"的空间图像来表达意识的，而某些知觉就由于意识的"阈限"和"狭窄"而被"压"入"潜意识"——这种对意识的空间图像的表达可追溯至赫尔巴特，弗洛伊德的学生则将之传给了弗洛伊德。正如空间中的物体互相吸引和排斥一样，思想按照某些与自然规律一致的联系规则联系了起来，事实上，思想自己就是自然规律。赫尔巴特的学生夸口说，他已取得了比牛顿天体力学更大的成就，因为，灵魂比物理世界更高级、更复杂。我们的世纪则根据歌德时期的方式再一次认识到灵魂不是按物理世界的模型构成的，因此，联想心理学为一种"理解心理学"所替代。

宗教人类学从天上即从人的上帝给定的永恒灵魂出发超

自然地解释人。而在此，一种自然主义的人类学则从地上使我们得到满足：不是人也不是精神代表任何根本与自然不同的、新的东西，相反，与自然相同的规律是人和精神中的普遍规律。然而，这些“x 即 y”类型的理论诚如现象学所指出的，基本上是错了，因为它们忽视了现象中的个体内容。它们用解释的方法使个体的内容变为其他东西，而没有去认识它的特殊性。如果使用尼古拉·哈特曼的一个术语，可以说它们犯了“缺乏层次”的错误。我们不能用一个较高层次的范畴去理解较低的层次，就像普罗提诺试图通过精神理解一切或柏格森试图从生命出发理解一切那样。我们也不能以那些较低层次上的范畴去理解较高的范畴；我们没有在每一层次上看到“范畴的新”。关于心灵的机械论是犯有缺乏层次的错误的。

7.4 生物主义

人的机械论的非精神化正与人的生物学的非精神化相应。当唯物主义在今天遇到反对的时候，生物主义仍占据着许多坚固的堡垒。我们能够区分两种形式的生物主义。一种是机械论的严格的副本。当机械论说精神仅仅是物质的一种形式时，这种形式的生物主义说：精神仅仅是生命的一种形式。所以，孔德想把心理学融入生物学。按照海克尔的看法，人仅仅是有机蛋白质的最高发展。

实用主义　另一种生物主义的较为谨慎的形式退一步承认，精神是某些不同于生命的东西。但它只是生命的一个辅助器官。它并不内在地包含着它的目的；它的任务不是像希腊人

所宣称的那样为它自己去发现尽可能丰富而又深刻的真理。它仅仅打算为生命提供足够的方向，使生命在这些方向的帮助下在世界中有目的地、安全地漫游。因此，所有的精神的真理从一开始就计划好去满足生命的需要，实际上，真理的标准是它"为生命的服务"。"我们在我们行为的范畴中思考。"

柏拉图认为，精神来自一个较高的世界，它仅仅暂时使自己体现在生命中。它从那较高的世界带来了寓居于它之中的规律：为真理而奋斗。头脑把精神仅仅看作是一件麻烦的事；精神不是自由地在永恒的圈子中滑行，而是被织入了生命的结构；这就使它的能力和知识陷于无用并使它们钝化。不过，甚至在它被禁锢于生命中的时候，它仍正确地知道许多事情，其中包括与生命不相干的事情和它企图用其标准控制生命的那种真理。盎格鲁撒克逊的实用主义（詹姆士、F·C·席勒、杜威）恰是对这种观点的颠倒。实用主义认为，精神完全是生命的派生，它接受生命的指令。甚至它的最特殊的任务，即认识，也是按照生命的委派来完成的。这远不是限制了头脑的活动；仅仅因为真理是至关重要的，头脑才去争取真理，因此它仅仅寻求那些至关重要的真理。头脑并不关心这些是否就是严格意义上的真理；只要它能满足实践就足够了（因此这种观点被称为"实用主义"）。真理是对象的一幅可靠的复制图——这种古典的真理含义是虚幻的。随着对真理的古典信仰的衰弱，对人的古典信仰也衰落了。智人变成了制造工具的人，人使用他的智力仅仅是为了测定事物的有用特征并亲自生产有用的事物。

叔本华和马克思　实用主义可以回顾一系列卓越的前辈。叔本华曾有力地驳斥这样的思想：世界和人在它们的最深

沉的基础中是精神。世界和人在其最深沉的基础中都是意志（然而，先于这个观点的有奥古斯丁、伊本-加比劳尔、邓斯·司各脱的学说，有曼纳·德·比拉的"我愿，因此我是"[Volo ergo sum]）。正是意志产生出理智作为它的仆人，所以，仆人可能为主人照亮道路——虽然主人是较为强壮的，但它生来就是盲的。因此，叔本华从理智的实践功能中理解理智：它仅仅是"动机的工具"。实际上，叔本华甚至并不真正使它接近真理。意志需要用幻觉强化它自己。因此，理智就在意志面前炫耀那从形而上学上看来并不存在的虚构的目标。理智的原始目的完全不是知识，而是欺骗。因而，叔本华懂得并反对黑格尔的精神的形而上学和黑格尔主义者的精神的空话，他气愤地写道："精神？这家伙是谁？你从哪里知道他？"

叔本华的风格与马克思的风格有一种受时代条件制约的强烈的相似。马克思在这一点上也反对黑格尔：按照黑格尔的看法是意识决定存在，而实际上是存在决定意识。这完全符合叔本华的信念。但叔本华是从个体心理学上进行思考的：对他来说，决定性的存在是每一个体的意志；那被决定的是他的理智。至于马克思则想的是整个民族或文化：决定性的实在存在于"物质生产条件"中，它们的产物组成了精神的、对象化了的结构。但是，超越这些分歧，还是出现了更进一步的共同因素。按照叔本华的看法，理智在服务意志的过程中产生了幻觉；与此相似，马克思认为，所有在先的艺术、宗教和哲学都是意识形态，它们没有真理的内容，它们只有一个唯一的目的：维护各自的统治阶级在经济上和社会政治上的霸权。因此，按照叔本华和马克思的观点，一个虚幻的上层建筑竖立在每一个真实的基础之上。想象的知识结构实际上没有抓住真实的东西，

它们只是各种图式——起源于支持着它们的阶级的需要，用于为这些阶级的利益服务。马克思为此创造了"意识形态的上层建筑"这个术语。一切文化创造仅仅是社会经济的事实和意图的表达。对它们须提出所谓的"意识形态的怀疑"。从主观上讲，哲学家们可能是诚实的，他们真诚地寻求真理，但是与他们的认识或愿望相反，阶级的本能将通过他们之口说话；概念将在他们那里如此形成，从而将像阶级利益所要求的那样描绘事物。艺术和宗教的情形也是如此。例如，教会为资本主义辩护，因为，只要地位较低的阶级仍期待着彼岸的较好的生活，他们将更可能接受他们的被压迫的和贫困的命运，他们不会想象使现世领域的财产和权力的分配革命化。

虽然叔本华和马克思在强调精神在整个生命中的局部性质这一点上都是实用主义的前辈，但他们仍坚持着经典的真理概念：由意志或阶级所引导的心(mind)不仅呈现出一种服务于生活的倾向性(这种倾向性按照所探讨的问题的类型而限制了真理的内容)，而且，还呈现出"幻想"和"意识形态"——因为，根据古典的真理论，生活的影响只是扰乱了认识。除了被禁锢于生活和欺骗中的心之外，两位思想家都承认有一个不受生活影响的能掌握真理的心。因而，尽管他们有新的洞见，但他们在一种特别的混合中继续着传统。通过接受心的两种类型，他们在他们自身中调和了对心的两种解释。因此，人们能称他们(同样还有柏格森和后来的舍勒)为准实用主义者。

人们可以回忆一下亚里士多德。他教导说，起初，因为最基本的文化制度如农业、房屋建筑等还没有发明出来，人们还不得不与大自然进行艰苦的斗争，在这时候，心完全服务于实

践的事务。只有当生活由于这些发明而变得较不费力、人发现了闲暇时，心才能转向并非必要的职业如哲学和科学。因而，亚里士多德已经区分了实践的（的确真正是实践的，而不只是像斯多葛派和后来的康德在使用该词时所包含的意思，“伦理的”）理性与理论的理性。按照亚里士多德的看法，虽然实践理性实际上并不像叔本华和马克思所主张的那样会欺骗我们，但它仍然低于理论理性：只有理论认识才能洞察事物的形而上学的本质和关于原因的知识。

像亚里士多德一样，马克思也持这样的看法：心经过了两个发展阶段。按照亚里士多德的看法，第二阶段无疑已开始了：人首先具有实践知识，然后才具有较迟得到的理论知识。但这时，实践知识仍保持着它的正当性。两种形式互为邻居。然而，按照马克思的看法，第二阶段存在于将来。到今天为止一直存在着一个统治阶级，因此，每一个精神生产都是意识形态的上层建筑。但不久，一个无阶级的社会将会出现，与此有关的一次“进入自由的跳跃”也将发生于心中。一旦心不再需要保卫社会经济的霸权地位，它就将仅仅关心纯粹的真理。意识形态到那时将走完自己的路（正如马克思的同时代人孔德所认为的，实证的时代一旦开始，宗教的和形而上学的时代就将结束）。在马克思看来，真理时代的开始不仅仅是所有重要的社会改造的一个副产品，这两个目标具有同样的尊严。因此，在迄今为止的所有社会主义中存在着更多的对心表示崇敬的思想火花。

马克思把关于心的两种形式的学说建设成一种历史哲学和一种预言：一种形式的心将在历史的进程中代替另一种形式的心。而叔本华则不是如此，他与一切历史的思考不相容：

心的更高形式可能在历史的任何时刻突破。而当马克思把心的更高形式给予所有的人时，叔本华认为只有少数人才能达到它。只有在天才和禁欲主义的圣徒那里，理智才逃脱了意志的统治，不再用纯粹虚幻的目标来眩惑意志，理智变成了公正的"纯洁的世界的眼睛"——它透过"摩耶夫人(Maya)的面纱"到达形而上学。而所有伟大的艺术都揭去了面纱，描绘了世界的永恒的结构；所有伟大的艺术都是一个不为意志所指导的解放了的理智的表达。

尽管在这两位哲学家的推理线索中存在着某种类似，但是，与马克思相比，叔本华的思想更带有生物主义的色彩，而马克思则保持着更多的传统成分。在马克思看来，生产意识形态不是我们的精神的本质。因为(并且只要)一种错误的社会秩序强迫它这样做，我们的精神就会生产出意识形态。正如在古典的观点中那样，马克思认为，精神天生就指向真理。只要健全的社会秩序被建立了起来，这种精神的本质——它过去只是被压抑和曲解了——就将自然而然地出现。然而，在叔本华看来，意志原不是把理性引向真理的，实际上，意志恰恰把理性制造成一种幻觉的器官。理智仿佛不受意志的支配，意志仅仅通过一种外在的不幸把幻觉强加给理智；毋宁说，理智自己天生就寻求着幻觉。然而，如果理智确实达到了对本质的直觉的境界，那么，这不仅仅是奴隶反对意志的一种背叛，而且甚至是反对它自己的本质——其结构与意志不同——的一场革命。虽然在叔本华看来，对真理的认识成了人的目标和人的显著标志(他甚至曾把人称为形而上学的动物)，但是，之所以会如此，仅仅是由于一场反对人自己的原始意图的革命。人在本质上不再是"生来要看，命定要注视"；他本质上是一个充满

生机的存在。

尼采　叔本华已经宣称，在我们之中的支配力量不是理智而是意志。但是，叔本华似乎还没有勇气去坚持他自己的信念。他决定让我们不仅能掌握知识，而且甚至向着知识；实际上，我们应在知识的支持下毁掉意志。他已经有了一种新的人类学，但他还没有与人类学并肩而行的伦理学。他的更加前后一致的信徒尼采首次掌握了这种新的伦理学。我们不可能以任何正统的权利去反对构成我们的最深沉的本质的东西；实际上，我们必须肯定它。如果我们是意志，那么，我们也必须需要意志——或如他所说的——生命。正如我们上面已谈到的，对尼采来说，生命没有超出它自身的任务，生命只有在它自身中的任务：它应达到比以往任何时候都更高的能力和美。认识既不是它的使命，也不是它的才能。心的所有产品仅仅是在其中表达它自己的生命的"症状"。甚至被信以为真的理论家们也"宿命论式地忍受着他们的本能的咒语"，并从"自在世界"中伪造他们主观上所需要的图画。然而，尼采像叔本华一样认为，真理可以为我们所达到。但是，尼采对待真理的态度是模糊的。有时候他谴责真理，因为真理使生命变得苍白无力——生命只有在虚幻概念的朦胧气氛中才能繁荣起来。有时候他需要真理并指责所有以前的哲学家缺乏真理。

像先于他的那位基尔凯郭尔那样，尼采发现，卷入生命之中并不一定如柏拉图所相信的那样扰乱认识：生命的兴趣也能刺激认识，使有些事情引起认识的注意并对认识提出问题。舍勒首先接受了这个看法并进一步发展了它。我们甚至为了认识的目的也不应取消生命，而毋宁说应接受生命的最深沉的东西的约束。

特别针对我们的道德信念，尼采指出了我们的信念有多少来自生命并依附于生命的要求。在《道德谱系》一书中，他区分了强健的生命和虚弱的生命、上升的生命和下降的生命。从社会学的角度看，这种区别符合统治者与奴隶之间的区别。甚至尼采的生物主义也是一种社会生物主义——虽然不像马克思的生物主义那样完全是一种社会生物主义。法国的社会主义者像古人一样看到了每一个社会分裂成两个社会，其中，一个地位较高的阶级和一个地位较低的阶级彼此对立。这些社会主义者相信，这一原始的事实恰是应该被克服的；然而，在尼采眼里，这种情况已被过分克服了，而相反地，它应该被重建。按照尼采的看法，两个阶层中的每一个现在都发展了一种反映各自的社会地位的道德。统治者的道德是他们的权力意志的一个症状。高贵和威望的价值在这种道德中占支配地位。然而，在"那些受到不公正待遇的人"的道德中，节制、温和、同情占着支配地位；这样的品德用于使被压迫的命运在相当程度上成为可忍受的。但是，这一点仅当压迫者为了他们自己也接受这些品德时才能成功。而这种情况已经发生：在柏拉图-基督教的道德中，"奴隶道德"已得到了普遍接受，它在今天似乎是唯一可能的道德。当马克思认为意识形态的上层建筑常来自统治阶级的利益时，尼采认为道德恰恰来自服务阶级。在服务阶级的影响下，统治者已放弃了实际上适合于他们的"贵族道德"。但是，既然他们意识到他们已怎样使自己上了当，那么他们应返回到贵族道德。

弗洛伊德　马克思把心追溯到对占有的渴望；尼采把心追溯到对权力的冲动，或无权力者的冲动；西格蒙德·弗洛伊德则把心追溯到第三大生命冲动：性欲。弗洛伊德的出发点是

叔本华，叔本华的意志已有了性的渴望的特征。对弗洛伊德来说，力比多是人的基本的原动力。虽然追求知识的“冲动”——如它在较早的时候已被人所称呼的那样——没有一种自然主义的意图，但是，甚至它也仅仅是弥漫一切的性冲动的一个旁支。性冲动来源于儿童的力比多的好奇性，它渴望着关于性欲事实的启蒙。

但是，并非我们全部的力比多都是意识。意识在很大程度上仅在潜意识的范围之外起作用。我们的文化迫使我们否认我们的冲动。我们所不允许其在现实中生存并常常甚至不敢对自己承认的这些冲动并不因此而被取消；虽然它们被压入潜意识，但它们继续存在着。灵魂的“创伤”也沉陷于潜意识的“情结”中。我们的备受赞扬的意识现在完全奠立在更基本的潜意识的基础上，并且，潜意识作为更强大的力量指引着意识。我们通常确实不知道这一点，我们主观地生活在这样的信仰中，即以为，我们按理性的动机行动。然而，正是潜意识的机制和奋力秘密地支配着我们的行为。意识只是它们的理性化。基本的实在全然不发生在意识的表面，而是发生在潜意识的深处，因此，潜意识必须用唯一能够治愈心的疾病的“深蕴心理学”来解释。由于把人分裂成一个不真实的外景和一个隐藏着的真实，精神分析学就与反映着它们的时代的存在主义有一种外在的风格上的联系。

叔本华和尼采已经揭露了我们的生活的假面具和骗人的掩盖。于是，二十世纪要求粉碎十九世纪的外表并返回到无条件的真实。而在我们开始认识了真实以后，我们又一次赞美那外表的智慧。

我们从赫德尔和浪漫主义的见解中已经认识到，我们的

意识在潜意识中有它的根基。但是，他们认为，潜意识并不以同样的方式支配所有的人。后生的个体可能失去与它的联系。只有古代，只有平民，只有天才，才完全生活在其中。然而，对弗洛伊德来说，对潜意识的依赖是一个渗透一切的人类特征。此外，赫德尔和浪漫主义把潜意识的统治看作一种肯定的因素。对他们来说，潜意识不仅比意识更强健，而且比意识更智慧，更有价值。只有潜意识才使我们具有生产性，而意识留给自己的仍然是贫瘠。相反，按照弗洛伊德的看法，潜意识是更强健，但意识却更高级。作为一个医生，他认识到潜意识的影响是多么频繁地毒害着我们，使我们成为无用的人。因此，他发明了使人摆脱潜意识的有害影响的方法。歌德时期感到惋惜的事情，即我们可能摆脱潜意识的监护，却正是弗洛伊德为之奋斗的事情。C·G·荣格也使歌德时期的对潜意识的评价成为对精神分析学富有成效的东西。但他也知道我们的存在的这些部分还没有整合进我们的人格，它们经久不变地作为"阴郁的"、"隐秘的兄弟"而陪伴着我们。

弗洛伊德不仅使意识依赖于未知的动力层次，而且也使它起源于动力层次。精神在一种动力的"升华"(这是莱布尼茨已经使用过的一个术语)中有它的起因。天生指向性欲的能量——文化只是部分地把性欲的目标留给它——寻求其他的目标，并且被转换成宗教、哲学和艺术能量。心只是力比多的一种表面现象，力比多躲在心的背后；心只是力比多在其中被纯化的一种创生的产物。然而，心就这样被它自己的规律所束缚。叔本华认为，意志产生出理智，它把理智作为某种本质上异质的东西，但也作为它的仆人。对弗洛伊德来说，心从力比多自身中生长起来作为力比多的精神化，因此，从创生的角度

看，心与力比多是较为接近的，但是，然后，心能够在它的方向和它的内容的选择上使自己更远地离开力比多。不过，对于力比多能量向精神能量和文化能量的转变怎样发生这个问题，弗洛伊德像所有用较低的东西解释较高的东西的发生理论家一样，没有提供一个答案。

但是，他的唯一用意也许就是指出，心起初可能呈现为力比多的一个方面或在力比多以外的一个方面，这样的心可以说超出它自身而惊人地强化或生长起来。原因在于力比多把它所有的自然能力转让给了心——这些能力开始并不是为心准备的；同时，力比多从后面推动心进入它自己的道路。

因而，心不仅在内容方面为生命所指引；心不仅起源于生命，而且也从生命那里获得了它自己的能力、强度和内在的冲动。冲动放弃了它们自己的目标，即放弃了它们自己，以支持心达到其目标。其他人已提出疑问：心怎么能够坚持反对灵魂和世界的威力。他们回答说：不是心能够坚持，而是只有当生来就更重要的冲动加入了心时，心才能坚持。冲动不需要完全放弃它们自己，相反，更好的情形可能在于，它们的目标与心的目标相一致，同时，它们不仅与它们的动量相配合，而且与它们自己的终结相配合。斯宾诺莎已经起而反对苏格拉底-斯多葛派的伦理学，这种伦理学宣称，理性内在地压抑感情。斯宾诺莎反对这种伦理学的论点建立在心理经验的基础上：理性只有当它能够调动另一种感情来反对这些感情时才能成功地压抑这些感情，这时候，理性自身在一定程度上也变得充满激情了。同样，对马克思来说，只有当真正的利益作为世界-历史观念的后盾时，世界-历史观念才会取得效果，否则，它们就会“出丑”。（追随着弗洛伊德，马克斯·舍勒谈到，心基本上是

软弱无能的，同时，尼古拉·哈特曼建立了世界的普遍规律，即较高级的因素常常是较虚弱的。）马克思已把他的见解建立在黑格尔关于“理性的狡猾”的学说的基础上，然而，这种学说把观念从人类学转到了形而上学上去。

对黑格尔来说，人主要不是根据知识而是根据感情行动，“世界理性”预先计划了这个事实。因此，它这样安排世界历史，即决定性地推动事件进程的伟大个体进入了历史舞台，在这里，他们超出了个人利益的范围，正确地做天意按照一种前定的和谐计划好了的事情。一个军事首领出于野心去完成他的行动；但是，这些行动仍然在预期的方向中推动了事件的发展，仍然意味着在精神的自我实现的运动中所跨出的一步。

7.5 作为生命之敌的理性

正如在近代的心-生命理论中那样，在古代，心知道什么是对生命合适的。如果这两个因素中的一个为另一个所蚕食，这另一个就是心。路德维希·克拉格斯和特奥多尔·莱辛使这种叙述经历了一次颠倒。克拉格斯所爱的也是生命——他称之为灵魂。但是，前面论及的思想家们把那种使心成为柔顺的工具的能力归咎于生命，因此，他们不需要贬低生命，而克拉格斯却认为心和生命是“本质上对立的力量”。心（从前是在我们之中的神圣的火花！）从我们对天福的资格变成我们的毁灭，变成否定的精髓。作为一个不速而至的、不能同化的陌生人，实际上，作为一个吞食着的敌人，心侵犯了更有价值的、更脆弱的灵魂的领域：心以它的意志的活动使灵魂

从它们的植物般的、不变的、幸福的微睡中惊醒，它削弱和摧毁着灵魂。一切天福降临其上的灵魂是生命的母亲般的基础，它创造着新生，滋养着生命。克拉格斯没有看到灵魂生来就有的野蛮的和破坏性的方面。另一方面，在心的那一边，他仅仅看到了冷漠的分析，没有看到创造性的、构成性的精神。

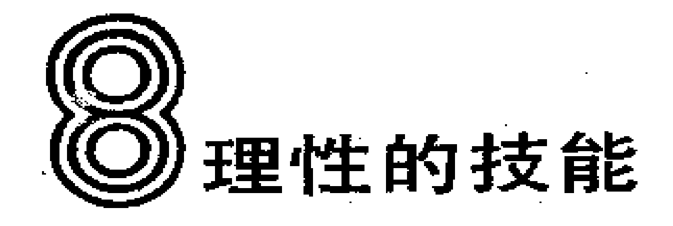
然而，在摩尼教-诺斯替教的思辨中，精神的对抗不是世界原则的一种必然的原始的对抗。与此类似，克拉格斯也认为，恶只是在后来才对抗善。他的人类学在这里也扩展为一种历史哲学。从一开始就受到心的疾病侵袭的本质不属于人的本质。起初，人像所有其他动物一样是完整的。只是后来(在历史上甚至不必追溯得很远——仅仅在古希腊人那里)，由于寄生的心，他才开始堕落。

人甚至没有由于"落入罪孽之中"而自己引起这种堕落。克拉格斯明确地叙述道：我们不能发现内在的理由说明心本身的起源或这种起源发生的时间上的点。心降临于人类就像一次自然的大灾祸。人类感到自豪的所有智力的造诣：从象征到概念的变化，从魔术到技术的变化，从地上神圣的母权制法则和信仰到父权原则的变化——所有这些事情实际上都是走向衰弱的路途中的车站。

卢梭已把进步称为退化。狂飙运动和尼采认为，日益增加着的理性文化是对人的本质的一种损害。但是，在所有这些人看来，大灾祸不是必然的。由于摩尼教徒们认为光明终究会战胜黑暗，所以，人类能够返回到它的先前的发展，能够投入于(回到)正在改善中的生命的原始洪流中。相反，克拉格斯像一个天启预兆的解释者那样地进行思考。心的瘟疫般的杆菌将越来越深地侵蚀人并最后把人杀死。"人类历史过程的本质是

一场胜利地向前推进的精神反对生命的战斗，其逻辑上可以预料的结果是生命的毁灭。”

但是，正如我们很少能把人理解成没有生命的心一样，我们也很少能把人理解成没有心的生命。生命永远不止是无意识的存在；在无论怎样迟钝的一种形式中，生命常包含着关于他自己和关于世界的知识。因此，即使是先于心的人，即克拉格斯所高度赞扬的皮拉斯基人也具有知识；而事实上由于他们还没有被心从伟大的宇宙力量中异化出来，由于他们仍与伟大的宇宙力量和睦相处，所以他们甚至在知识中也较接近于宇宙力量。他们具有关于世界的活生生的运动之流的自然的原始知识——这种知识甚至在梦幻的迷狂中得到了强化；而像静止的心灵（它断开了一切连续性）这样的存在将永远达不到（皮拉基依较早地谈到了这个看法）。克拉格斯虽然一直认为原始的皮拉斯基人没有心，但并不想要否认他们具有一切洞见——恰恰相反，他承认这一点。但是，这种洞见的器官是灵魂而不是心。在他的语言中，“心”仅仅意味着抽象和计算；在舍勒的语言中，心仅仅关注实践的知识，而并不关注克拉格斯所肯定的拯救知识。但克拉格斯所肯定的拯救知识正是柏拉图和斯宾诺莎在认为人通过心而同其他东西区别开来时心中所想的。因此，克拉格斯对精神的人类学或心的人类学的攻击并不完全针对柏拉图和斯宾诺莎的伟大传统和真正意义。他所采取的立场是反对后人使他们的理论降低。



8 理性的技能

8.1 对本质的沉思和分类

柏拉图和亚里士多德关于存在的学说把所有的事物分成概念的因素和物质的因素。在我们的世纪开始之前，理性的理论还受到这两位大师的影响。概念的因素是本质的因素，它使每个事物成为它所是的东西。物质仅以实在来填充本质。因此，认识某物就意味着认识某物中的理念。感性认识也始终是和理念打交道。然而，认识的最高形式在于对单个的实在的精神“抽象”，在于“把单个的实在括在括号里”（如同后来的现象学的技术性术语所说的那样），在于上升到理念本身的非物质的纯粹之中，即从实际的存在到本质。这种评价甚至仍为这样一些人所保留：他们不再把理念看作一种较高的存在方式、看作世界的本质，而是把理念仅仅看作我们进行思考的概念——理念是天生的（先验论的唯名论：笛卡儿、莱布尼茨、康德），或理念是源自感觉的概念（感觉论的唯名论：洛克）。舍勒追随胡塞尔赞美“对本质的沉思”和“形成概念的行动”：只有

人，才能作为一个否定者，通过禁欲主义式地遏制在现实中掀起波澜的自然的冲动，或通过在冲动和行为之间设置一道裂缝，而暂时地使关于事物的现实的直接印象凝固起来，从而发现永恒的内容和意义。

一个事物的本质通常对许多事物、对所有的同样“物种”的事物都是共同的。这样，它就是一个“普遍的本质”。还有，它不仅通过比较许多同样的事物就能提纲挈领式地为人们所掌握，而且，像现象学家们和舍勒已经说明的那样，它甚至建立在一个单一的例子的基础上。笛卡儿通过一块蜂蜡的例子直觉地把握了一个有形的身体一般地是什么。作为一个国王的儿子，佛陀在童年时代远离所有否定的印象，长大以后，他第一次独自走进了城市，遇见了一个穷人、一个病人和一个躺在棺材里的死人：人的真实的命运和他自己帮助他们的任务一下子对他揭示了。

事物也可能与非本质的东西相一致。通过认识事物之间的相似性——贝恩试图把天才解释成认识事物间的相似性的一种特殊能力——人们得到更进一步的一般概念。每个事物不仅列入那共有着它的本质的事物的类，而且列入了无数的类——它之所以属于无数的类，仅仅由于外围的和暂时的性质。只有把作为标本的个体归类于一个普遍的集，连接、清晰性和可管理性才会进入为感觉所感知到的世界。与可理解的较高的概念化相比，原始人和儿童更多地生活在个别的、彼此不可比较的感觉印象中。

理性的进一步的成就在于：(1)几个概念的逻辑联系(归类、定义、推论)。(2)正如我们从歌德时期以来就已知道的，与柏拉图主义相反，甚至个体的知识也不比概念的知识处在更

低的等级中；同时，像概念的知识一样，人们也必须寻求个体的知识并特别加以培养。(3)自从德谟克利特以来，特别是自从近代以来，分配给理性的任务就是认识事物的原因和事物赖以运动和发展的法则。正如在历史科学中对个体的认识那样，在自然科学中对原因的探究也比概念思考更进了一步。(4)动物仍束缚于给定的稳固的“形式”；人具有分析和综合的能力；他把复杂的东西分解成要素，又把它们重新综合起来。

8.2 创造的理性

我们的知识(既是个体的又是人类的)并不总是具有它的对象。知识的范围和深度能够发展起来。实际上，理性的对象并非仿佛从外部提供给理性，而理性只要睁开它的眼睛去察看展现在它面前的一切。在许多情况下，理性自身首先必须通过自己的活动使待认识的事物进入视野。为了越来越深地渗入所要认识的事物，理性需要准备和方法。既然科学不仅是一堆稳固的知识的管理者，而且试图进行充满生机的研究，或者试图大胆探索尚未知晓的新领域，那么，我们的理性就面临必须精通的任务；事实上，甚至这种任务的发现也是心的任务之一。

研究站得越高，它就越受到意识的控制；研究所偶然发现的对象越少，它由于自己的内在逻辑而发现的对象就越多。康德已经看到，全部科学都从灯塔般的“理性的理念”中得到它的方向。例如，全部科学都处于总体性的理念之下：它要完整地认识事物，因此，它追问它所认识的一切是否只是一个它尚

未认识的更大整体的一部分。而且，它处在这样的法则之下，这条法则询问终极基础和构成要素。因而，它继续在每一个方面超出已经给定的东西。它提出了“先验图式”，而随后的工作只是必须把先验图式填满。虽然为了知识，即为了决定什么存在着，它尽了全部力量，但它的行为不是单纯的接受；毋宁说，它发展了它自己的努力和自发性。

对难题的探讨和解决也是如此。为了克服认识中的困难，科学的头脑发明了假设并根据事实批判地审核它们，直到一个假设与事实相符合时为止。例如，开普勒假设行星运动的轨道是椭圆而不是圆圈，他用这个假设决定性地推进了天文学。但是，虽然科学为了它的进步需要借助于假设，它却不可能只按照系统的方法论提出假设。毋宁说，使难题得以解决的假设总是来自出乎预料的“科学直觉”或“科学想象”。

知识希图理解实际的东西，而想象产生于实际的东西之外并探究着非实际的东西。但正是由于这个原因，想象也使知识得以丰富起来，因为想象导向新的事实！人是最有掌握知识的能力的造物，这个命题不仅建立在人的得到盛赞的抽象能力和逻辑能力的基础上，而且正是同样建立在这个事实的基础上：人是最富有想象力的造物。“上帝用一条神圣的纽带，仅把我们同想象力联结起来”，而“只有能使想象力有所发挥的人才能发现内容”（歌德）。

今天，人们把创造性看作最重要的人类特征，接受性也从这一特征中得益非浅。我们的理性能力不仅是认识，它也构造和发明。我们是独一无二的，不仅因为我们具有一幅关于世界的综合的和客观的图像。我们自己就能够构筑一个世界，我们生产出宗教、法律、艺术，一句话，整个文化领域。智人恰恰同

样就是创造性的人。正如一方面知识是一切文化创造的基础一样，反过来，有创造力的头脑是知识进步的基础。

我们从古希腊人那里得到的人的图像是：人是一个理论家。柏拉图主义在世界万物背后看到了永远存在着的原型和模式。一切事物都只是永恒的、规范的理念的尘世摹本；一切暂时的过程都只重复着无时间的本质。因此，人的初始的必要条件应是通过沉思来汲取这些理念。人的行为只是理念的实现。（"知识就是美德"。）在中世纪晚期的唯名论中，理念被抛在一边。这样，时间因素就得到了一种全新的意义。时间不是单纯地重复暂时的模式，而是包含着一个生产性的因素。进化的过程不断产生出全新的东西。这种情况在自然界中就已存在——自然界一直在涌现生命的新的形式和新的表现——而在人那里就更是如此了。因此，人不再把知识作为他的主要目标，因为他不可能在任何地方都发现他的生活的模式，他只能依靠他的行动自己制造生活模式（邓斯·司各脱早已认为，上帝在根本上是一个乐意行动的上帝）。但是，通过创造一般的文化模式，人在每个历史时刻都决定着他自己的存在模式。每个个体也必须在一个较小的规模上（不仅是在一种狭隘的伦理学的意义上）不断独创性地决定他自己（这是存在主义的一个唯名论的方面）。

以上为一种人类学勾勒了粗略的轮廓，这种人类学在总体上不同于传统的古代的人类学。对客体的奉献不再是首要的，首要的是主体的自主性——这种主体似乎配备着创造力，似乎实现了从微观宇宙到微观神（小规模的神）的转变。使人具有特征的不再是对永恒和普遍的分享，而是可变性和暂时的个体性。把从主体出发的近代知识哲学同古代存在哲学进

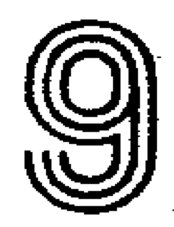
行对比是不正确的。这种对比所展示的仅仅是半张图像。知识仍应归入它所关涉的存在。现时代的真正主体不是认识者，而是创造者（见第五篇）。

这种基本区别并不来源于哲学家的精神努力。期望哲学达到这一点就会过高估价哲学的能力。古代人和现代人对生活的基本态度是完全对立的，正是这种对立的基本态度被具体化为两幅对立的人的图像。而图像迥异的原因在于，创造了这些图像并在其中获得了表达的伟大的文化是各不相同的。伟大的文化把人的图像呈献给哲学，而哲学只能在逻辑上澄清这幅人的图像，然后它才对文化施加某种反作用。

第 4 篇

人与动物

（生物人类学）



人在动物界中的位置

9.1 转变和预示

理性人类学是二元论的，因为，虽然人具有理性，但他并非只等同于理性。作为一种分割的存在，人由理性和理性所依赖的躯体生理所构成。因此，必需用两类不同的科学去研究人。这个结论也许是不能令人满意的，但它的出现却是必然的：哲学、心理学和人文科学研究人的理性方面，生物学和医学研究人的生命方面。只有当我们把这两类科学加在一起时，我们似乎才把握了完整的人。可是，人们一般并不认为这两个半边具有同样的价值。在理性人类学看来，只有理性才使我们成为人。虽然人的身体按其特性也是人的，但是，人的真正的、特殊的特征仍被认为是他的理性。如今，人类生物学要么接受这种估价，要么模仿十九世纪的做法，宣称人的生物的那一半具有较高的价值，宣布人原本只是一种动物。理性在遗传或功能上也依赖生命的方面。因此，尽管人类生物学只是建筑在一种自然主义的基础上，它也有助于克服人类学的二元论。只有

最现代的人类生物学和心身医学才按照歌德时期的模式摆脱了自然主义，达到了一元论。它们从一开始起就认为人的身体能力和心理能力是互相适应的，而不给其中任何一个方面以优先地位——它以这样的方式达到了一元论。

因此，关于人与动物间的关系的确定，理性人类学和生物人类学也各不相同。理性人类学使那穿越人的同样的分界线也在人和动物之间经过。因为理性是人中间的最高的东西，所以，它也把人跟所有其他的智力无法与人相比的活的东西区分开来。

可是，既然人自身是不可分割的，那么，生物人类学就没有理由去撕裂那生物的王国，没有理由在原则上把人与动物界对照起来。人只是不断延伸的有机体链条上的一个环节。与动物的智力之高于自然相比，人的智力也并不如理性人类学所认为的那样，更高于自然的东西。生物人类学率先激烈反对所有的理性人类学和宗教人类学的两分法；而由于后两种人类学都通过一种专属于人的特性而使人高于自然，所以，它们被归为一类，它们在历史上能够轻而易举地合成一体。

在进化理论的最初的骚动平息下来以后，现时代（它在这方面与歌德时期相联）已成功地把人的两个方面联结了起来：因为，当它用一种非自然的方式把人自己理解成一个整体的时候，它同时把人置于自然的整体之内，因此，它没有放弃人的单一性或他的特殊地位，他仍与动物相对比（不仅因为他的理性，而且作为一个整体）；人所以能达到这一点不是借助于一种较高的圣化（例如，由于他突入另一个超自然的王国），而是借助于一种仅仅在人之中实现了的自然本身的结构计划。

9.2 古代和近代人与动物间鸿沟的弥合

在原始部落中，虽有对动物等级的较高的估价和对动物的神化，但我们也发现有一种对动物的优越感。也许，家畜的驯养首次使人意识到他对于自然和他的同胞的贵族身份，从而首次形成了所有较高的技术和国家地位的基础。在心理学上，对优越感的需求是天生的倾向，各民族也由于这种倾向而感到优越于其他民族，个体感到优越于他们的同胞；这种倾向适合于人对动物的态度的一般模式。这些看起来似乎是一种见识的东西，实际上是一个预先安排的结果。

另一方面，与哺乳动物，特别是与类人猿的形态学上的联系常给人类以深刻的印记。这是必然的，尤其是在进化论所提供的解释还没有提出的时候。因此，在早期，人们已提出了人的标准和人的特殊性的问题。这些特征被叫做细微的人类特点。例如，据说，只有人才直立行走，只有人才有双手（阿波罗尼亚的狄奥根尼，阿那克萨戈拉）。或者，由于考虑到人与动物的外形的相似，人们就内在地探求大的人类特征，例如，只有人才能笑和哭（普勒斯纳），只有人才能作出一个否定的陈述（汉斯·孔茨），只有人才保存着过去（尼采），只有人才指望着将来（布贝尔），只有人才知道他必定会死去，只有人才可能自杀（罗森茨威格-埃伦贝格），或者，只有人才能够思想，只有人才创造了语言、工具和一般的文化。我们不想学究式地举出整个系列。大多数的特征因下述缺点而遇到困境：它们或至少它们的稳定的初始阶段也能在某些动物中被发现。鸟也凭借两

条腿直立行走；类人猿也有双手，类人猿充满了好奇心（并且会恶作剧）；蜜蜂（正如卡尔·冯·弗里施[Karl von Frisch]已经证明的那样）懂得语言，例如，它们通过舞蹈彼此传达某种食物源的方向和距离；蜜蜂和蚂蚁形成了一个国家（因此，柏格森把它们与人相比）；许多动物营造住所；等等。作为一个整体来看，[人与动物的]距离是遥远的；但是，这种距离所依据的个别论点一般都太专门化，它们经不住更细密的推敲。现代的研究已走向那些作为基础的本性。

但是，人与动物的距离不是整齐划一的。并不是所有的动物与人都保持着同样的距离。有些动物离人近些，有些较远一些。与最接近于人的动物和最远离人的动物之间的距离相比，那最接近于人的动物和人之间的距离较短一些。纤毛虫是最低级的、与人的区别最大的动物，黑猩猩是最类似于人的动物；让我们把纤毛虫、黑猩猩和人自身并列起来：显而易见，在这个系列中不是纤毛虫和黑猩猩与人形成对照，而是，与纤毛虫比较起来，人和黑猩猩互相比较接近。因而，动物界内部的差异大于最高级的动物与人之间的差异——不过，这并不排斥最高级的动物与人的差异也是一种基本的差异。

在很早的时代，哲学就试图缩小人与动物之间在评价上的强烈对比。柏拉图在《政治家篇》中冷嘲热讽地论述了那种天真的傲慢，即在"动物"这一个概念之下把其他生物的全体与我们自己作对比。他说，这正像鹤有一天集合在一起并宣布：我们是鹤，其他活着的生物不管怎么样都只是动物（格列佛在马岛有与此相同的体验）。因而，柏拉图像伊索一样让人在动物世界的镜子前看到自己的谬误。正如柏拉图在《泰阿泰德篇》中揭露贵族的等级思想只是偏见和虚荣之极点一样，在

这里，他戳穿了人类至尊说的傲慢。当然，柏拉图更多地是逻辑地思考而不是客观地思考。那些不适合于鹤的东西也许适合于人。

在柏拉图的晚期，据说他曾把人解释为“没有羽毛的两腿动物”。（菲特烈大帝利用了这个似乎证实了柏拉图厌恶人类的定义：他谈到了两腿的没有羽毛的物种。）在一件轶事中，柏拉图的对手狄奥根尼据说拔去了一只小鸡的毛并说：这就是柏拉图的人。因此，柏拉图给他的定义加上了：“有扁平的爪。”

因而，在柏拉图那里，两种不同类型的人类学彼此冲突而又同时并存，它们并不互相联结或相互补充：对人的动物学的解释完全把人置于动物界；而把人看作一种理性的存在的解释则绝对不提及他的动物方面。可是，一种纯粹唯灵论的概念和一种纯粹自然主义的概念在它们的片面性中互相制约对方，这两种概念的推论就是两种人类学的支离破碎的、不稳定的并置。因此，这种并置一直残存到我们的时代的开端。

对柏拉图来说，人即使作为沉思着理念的精神装置的承担者，也仍与动物紧密相关：像印度人一样，他考虑到从人的灵魂到动物的灵魂的渐变（反过来也是这样）。人优越于动物似乎只是就可能性而言的；多数人几乎没有使用他们的理性。作为对他们的一种惩罚，他们在死后得不到纯粹精神的不朽，他们必须开始一种新的生命。而与灵魂在某种动物的命运中的再生相比，灵魂在人的命运中的再生是更大的惩罚，因为，按照《政治家篇》的看法，许多灵魂自愿地选择动物的命运。

亚里士多德改变了这个观点，他不再把不朽归于全部灵魂，而只归于灵魂的精神部分，因而也就是只归于人。精神是一个异类的较高的原则，它在自然中常常还是一个“陌生人”，

这样的精神已从外部（“穿过门”）进入了自然，只有它才是神圣的；因而，只有它才能宣布不朽。亚里士多德在他的《动物的类》中强调了直立的步态，他甚至这样想象作为人的一种生物学特征的直立步态：在所有的生物中只有人直立行走，因为人的天性和人的本质是神圣的（柏拉图也有类似的说法，见《蒂迈欧篇》90 a）。甚至按照自然法则，神圣的理性寓于人的头颅中，人抬起他的头向着众神居住的地方。因而，亚里士多德回溯到前柏拉图的思想家们，企图把人的肉体方面和精神方面带入内在的相互关联中。

亚里士多德是一个统一的世界结构的倡导者；与在柏拉图那里的情况相比，物质和理念在这个世界结构中较少互相分离。在他的理论中，自然领域的各部分彼此适应（如后来的莱布尼茨所认为的那样），就像那级级上升的楼梯，灵魂甚至是身体的圆满实现。人是存在的等级体系中的顶峰；这使人高耸于存在之上，但同时又保持着与存在的联系。因而，人的决定仍然是至关重要的。人们保留了这样两种信仰：在伦理上被强调了的对人的神圣精神的特殊命运的信仰（它已在基督教中保存了下来）和对不可分的普遍整体（也包括人）的更为形而上学的信仰。

十八世纪在许多方面逐渐损害了基督教的二元论。只有在十八世纪，古代的上述首创精神才又一次占据了主导地位并重新在人类学中发展起来。这一点的最有意义的、给人以深刻影响的、划时代的证明是林耐的动物学体系，它首次（虽然只是在《自然体系》的 1766 年的较晚的版本中）为人在动物界的范畴中确定了一个位置，从而动物界包含了人。林耐把人作为灵长目的佼佼者置于哺乳动物中，称人为智人（这个著名的

称呼始于林耐)。这样，古老的理性人类学的影响甚至继续存在于生物人类学中。这里，不仅人的体质的特点，而且人的理性也都表示出人的特征，因此人被规定了一个特殊的位置。人确实属于动物界(不存在单独的人类界)，但由于他是理智的，他还是高于兽性。因此，人并不只是处于动物界的任何位置上，而是处于动物界的顶峰。(当然，这里也有对关于人是最后一个被创造的创世说的缅怀。)

9.3 歌德时期的泛神论概念

在林耐看来，人和动物应归入同样的类别，这样的学说是自然科学的一个内在的结果。它假设了启蒙运动对此岸世界的确证，这种确证奠立在文艺复兴的基础上，而文艺复兴重新使自然神圣化，并把人从朝向来世家园的独断方向中解脱出来。但是，仅在歌德时期，林耐的学说才变成对世界和人的一种新的体验的表达(由于林耐对歌德的影响，歌德把林耐与莎士比亚和斯宾诺莎相提并论)。歌德时期一般都用它自己的泛神论的一元论反对基督教的上帝-世界二元论。因此，它也要求克服人-自然的二元论。

因此，赫德尔的《关于人类历史哲学的思想》一书并没有从其狭隘的主题开始，而是从宇宙开始，从地球和地球上的生命的发展开始(该书虽有这样一个标题，但它不仅是一部历史哲学著作，而且是一部人类学著作；当然，他的确把人主要是放在历史的视界中)。于是，人就被置于包罗万象的场景之中，他不仅外在地依赖于它，而且，普遍的自然的真正法则在他之

中重复着。他像植物那样依附于土地和气候的影响，他与动物共享成长、繁衍和死亡。赫德尔试图从各个极为不同的方面说明：人怎样从自然中生长起来，尽管在人那里有刚萌芽的新因素，但他在什么程度上仍继续着自然的生长。"几乎不能说自然把我们造成孤立的磐石、利己的单子。"人在生命的梯子上也是一级横档，所有其他存在的特征都在人那里重新出现。

1830 年夏天，歌德接待了一位来客，他向来客问道："现在，你关于这件事情怎么想？火焰吞噬了一切。一切不再藏匿于关闭着的门背后。火山已经爆发了。"这位来客当然会想，歌德正谈论那时全世界都在议论的六月革命。但歌德否认了这一点："关于那件事我要关心什么呢?! 我正在谈论居维叶和圣提雷尔之间的伟大争论。"

居维叶和圣提雷尔是当时的两位法国学者。居维叶持有这样的学说：动物世界分成四个完全异质的基本类型，每一个都可追溯到上帝的一个独立的创造行为。因而，在居维叶看来，即使动物也没有稳固的相互联系，人与动物的联系就更显得多么稀少！另一方面，圣提雷尔认为，整个动物界是一个不可分割的统一体。这也常常是歌德的观点。圣提雷尔自己就求助过歌德，而歌德在圣提雷尔与居维叶的争论中满腔热情地为前者辩护。那时，居维叶一开始赢得了胜利。而最后，达尔文在遗传统一性的特殊形式中把胜利带给了统一体的思想。

然而，歌德早在 1784 年就获得了一个发现（1780 年，一个法国人比他更早地得到了这个发现，但这个法国人缺乏他那样的知识），即发现了人的上颌骨；为了对他表示敬意，许多人称之为歌德骨。就歌德来说，这个发现与他的信念具有最密

切的联系——他相信有一个人也包含于其内的严密无缝的自然统一体。他只是由于这个信念才获得了这一发现；与此同时，他就从他的论敌手中勾销了一个论据。

上颌骨由哺乳动物的上颌的两个半边之间的两块小骨头组成。上边的门牙坐落在这些骨头里。就许多较高级的类人猿而言，上颌骨与上颌之间的缝隙常常得不到承认，在人那里的情形也是如此。因而，上颌骨并不显现为一块独立的骨头。

那个时代的解剖学家已精确地知道了人类的身体与动物的身体之间十足的相似性。但是，作为宗教和理性人类学的后继者，他们躲避了人与动物之间的过分密切的联系。虽然心与灵魂的距离可能并没有受到影响，不过，即使纯粹生物学的联系对他们来说也似乎是不可思议的。人的上颌骨的明显的缺乏似乎正符合他们的目的。坎珀还十分严肃地宣称，甚至在骨学方面，人与动物之间的本质区别也通过人没有上颌骨这样的事实来证明。但是，人的真正的本性与这种纯粹外在的细微异常之间的联系环节是由什么构成的？人们若问这个问题将是徒劳的。

歌德发现了按照推测已消失了的骨头。他比较了许多人类的和动物的头盖骨，他发现，在人的胚胎阶段的头盖骨中，上颌骨与颌之间的界线仍是清晰可辨的。只是在出生以后，这条缝才变得模糊起来。在他的论文《人像动物那样有一块上颌骨》中，他追踪着上颌骨的变化着的形式：通过一系列的哺乳动物一直到人。

但是，歌德远不是希望把人降格为动物。他也相信人的特殊命运。与传统相一致，他也在智力和道德方面看到了这种命运。“让人成为高尚的、有益的和善良的！因为，只有这样才把

人从我们所知道的所有存在中区别开来。"而且，在他的观点中他自己(仿效莱布尼茨)不得不假定，正如每一种现象都代表了一种"感觉-道德的"统一一样，人也应该代表一种"感觉-道德的统一"，因而也应该从肉体组织上表达他的智力的区别性特征。但是，这种区别性特征不能限于单个的细节，不能限于一个微小的解剖学上的差异。如果仅仅一块小骨头就区别了人和动物，那实在是可怜的。我们的本性的独立性必须在我们的全部外观中表达它自己。"整体的和谐使每个生物成为它所是的东西，"歌德在给克内贝尔的信中这样写道："人之所以为人依据于他的上颌骨的形状和性质，同样也由于他的小足趾的最后的关节的形状和性质。"现时代已返回到这种思考的方式。

但是，歌德对上颌骨的缺乏(作为一种特殊的大的人类特征)提出疑问，不仅是因为它大概是过分细微的一个特殊的特征，而且因为他不能相信这样一种特殊的特征。在歌德的信念里，自然构成了一个伟大的整体，尽管这个整体在各种各样的变更中表现出来，但它在任何地方都是同样的。因此，他不是单纯地描述动物的个别的类的骨骼结构，而是像他的法国前辈那样从一开始就是一个比较骨学家(就大体而论，也可叫比较形态学家)。但是，如果人类的骨架与动物的骨架之间的其他无裂痕的相似突然在某一点上损毁了，那么这就会与自然的整体形成矛盾。如果所有的动物都有一块特殊的骨头夹着上边的门牙，那么，人也必须有这块骨头；这些门牙不可能生长在仅为人而存在的另一块骨头上。人的与众不同的特征毕竟不可能只由"一个缺乏"所构成！

对歌德来说，那似乎就是对人的贬抑。他所相信的自然的

统一是神圣的统一，其一元论是一种泛神论。人与动物共享自然的装备，这对人来说并不是令人厌恶的或使人为之感到窘迫的；其实恰恰相反！早期的思想家们认为，与上帝比较起来，自然是一个较低级的领域，他们寻找着某种把人与自然的距离拉开的特征；而歌德却尊奉自然，他所感兴趣的正是在于这样的发现：没有什么东西分离了人与自然。只有作为自然之环的一节，他才分享了自然的神性。

歌德的发现被正确地当作一个榜样，即经验的发现怎样在思想-智力的预见之后获得。在实际看到上颌骨以前，歌德似乎就在精神上看到了它。歌德发现了它，因为他寻求着它；歌德寻求它，因为在歌德世界观的基本假设中，这块骨头必定存在。

因此，他对这个发现格外高兴。他的具有同样信念的朋友赫德尔那时正从事写作他的《关于人类历史哲学的思想》，而歌德因此也就立刻使他的发现适合于这本书的内容（虽然赫德尔并没有接受歌德的发现）。歌德报告赫德尔说："我不得不把已降临于我的幸运尽快告诉你。我已经发现——这既非金子，也非银子，而是给了我无法形容的欢乐的东西——人的上颌骨！瞧，就在那里！你也该由衷地为之而感到欢欣鼓舞，因为，对人来说，它是一块塞缝石，它没有消失，它也存在！"这个发现并不只是歌德对人骨解剖学的一个贡献，它重新（并在与同时代学者的矛盾中）证实了歌德在宗教上的格调殊异的信念：所有的活的东西都互相关联。"因此，每个创造物又成了伟大的和声中的一个音符、一个音色。"

专家们长期拒绝接受歌德的发现，歌德对之感到愤慨。歌德评价了坎珀的指责，但不能使坎珀信服，这就使歌德作出了

辛辣的反击："当一位专业学者否认他有五官时，不会使我吃惊。"在布卢门巴赫的《比较解剖学手册》(1805年)中，人的上颌骨仍被否认。歌德只是在老年的时候才看到了科学对他的发现的接受。

10 进化论及其反对者

10.1　进化主义和自然主义

虽然歌德认为，所有的生物体都密切地互相关联，人也很容易被置于这个有机物的序列之中，但他没有从这里作出推论：动物的各个种都互相演化，或人来自动物。他纯粹静态地把生物体之间的关系想象成某种可见的一致，而没有探究这种关系的缘由。或者，毋宁说，他认为这种关系来自这样的事实，即自然在每个地方都服从同样的规律。他确实让泰勒斯（作为前苏格拉底的哲学家，泰勒斯决非偶然地认为一切"逐渐来自"其他某物）在《浮士德》中说道：

> "你按照永恒的规范运动，
> 经过成千上万的形态，
> 你终于成了人。"

然而，这仅仅意味着形态是接连地出现的，意味着形态不是起

因于彼此的关系。我们不应把后来的进化思想硬加于这些诗句上。人只出现于动物之后这一点在关于创世的第六天的神话中已为人们所知。而且，巴封已提出了修正的观点：人并非只在一天之内与动物分离开来，相反，生命曾在无人参与其中的难以测度的漫长岁月中持续（甚至这一点在许多人看来也是对人类历史和文化的贬抑）。（按照现代的计算，仅在整个地质史的最后千分之二部分中，人才开始存在。）但是，下述思想只是十九世纪的一项成就，只是拉马克（首先是达尔文）的一项成就：人与动物的亲属关系可以追溯到一个共同的血统，动物从另一种中发展出这一种，最终，人也作为最后的生物从动物中发展出来。下述思想转变也只是十九世纪的成就：从单纯地考察形态上的相似进到研究遗传的发展，从"此后"（post hoc）进到"因此"（propter hoc）。

对歌德来说，生物体的相似可追溯到它们共同的母亲——自然，在这里，自然仍是生物体的后盾，就像宗教中的上帝。只有内在的因果思想才使生物体互相创造，也就是说，只有内在的因果思想才从遗传中推导出形态上的联系。这种解释以前为《圣经》中关于创世的教条和柏拉图关于一般理念的实在论所妨碍：按照《圣经》的观点，上帝正是在开始的时候就创造了所有的动物的物种；按照柏拉图的观点，物种作为永恒的理念同样先于所有的过程而亘古不变地预先存在着。只是在十九世纪，当对《圣经》的信仰已经淡漠了的时候，当一元论的思想方式已经占据了优势的时候，关于存在着一个"物种的起源"（达尔文）的思想才能够取得进展。对于较陈旧的思想来说，一个"物种的起源"将会是最大的悖论，因为物种被解释成最初的和永恒的实在，解释成"一直保持着同一"（柏拉图）的

东西。只有激进的一元论才使进化论成为可能，正如它在较早的时候已使近代的因果说成为可能一样——近代的因果说不再询问事物的"本质"，不再询问事物的永恒的起源，而是询问藏匿于事物背后的暂时的、自然的原因。当柏拉图寻求那在表面的变化背后的真正永恒的实在时，近代却寻求那在表面上永恒的现象背后的真正的变化。

宇宙论的和生物学的转变需要巨大的时间跨度，学者们只是最近才习惯于在这样的时间跨度中进行思考。从前，人们仍相信《圣经》的年表。按照《圣经》的年表，世界仅在六千年以前才被创造出来。实际上，在这样短的时间内，动物的物种不可能从另一种演化到这一种；与我们看到的显示于我们眼前的演化相比，它们不可能演化出任何更多的东西。经历了若干个地质时代，经历了数千年（如巴封已指出的），以及最后——经历了几百万年的作用过程，只是逐渐开始的。这种深入于真正的时间深度中的见识必然与下述见识相关联：一切始终未变的静止的世界图像（如我们自己的狭隘地限定了的经验所显示给我们的那样）是骗人的，被看作整体的一切处于不断的运动和变化中。

同样，语言学在十八世纪已注意到波斯语言与欧洲语言之间的类似，但是，正如孩子们常常不知道亲属之间的类似建立在血统基础上一样，语言学当时也满足于在比较中证实类似。只是在十九世纪，由于认识到语言之间的类似等于由活生生的亲属关系和父子关系所引起的家族的相似，博普才建立了那相当于哲学进化论的理论，而把一切都变换成历史的浪漫主义则强化了这种理论。语言并不天生就是静止不变的，它们发展着，它们在长期的时间过程中从另一个派生出这一个；

印度语言与欧洲语言的一致使人联想起关于一个共同的原始语言的假设。因而，在达尔文前不久，正如在地质学中一样，在语言学中也产生出同样的进步。这就好像一种新思想的可能性已经成熟，好像各种科学现在正在采纳这种新的可能性。蒙博多勋爵在 1783 年已提出了这样两个论点：希腊语和梵文有共同的起源；人是没有尾巴的类人猿，类人猿是不会讲话的人（这一点使他遭到了约翰森博士的嘲笑）。

当然，与柏拉图和亚里士多德相比，甚至前苏格拉底时期的哲学家们也是进化论者。作为文化哲学家，他们早先相信自我产生的人类进步；作为自然哲学家，如色诺芬认识到，许多地方现在是陆地，早些时候必定是海洋，反之亦然。在生物学上，恩培多克勒认识到一种相继的胎生。阿那克西曼德甚至认识到一种人类学：人必定来自另一种动物，因为，如果人一开始就无所庇护，那么他——由于需要长期的母亲般的照料——永远不可能存活下来。因此，进化论（由于教会和教义的原因，它在很开明的十九世纪竟激起了暴风雨般的愤慨）在公元前六世纪已被提出，并且在当时没有遇到驳斥。通过伊壁鸠鲁主义（它奠立在德谟克利特的基础上，因而也就是奠立在更古老的自然哲学基础上），尤其是通过卢克莱修的伟大的说教式的诗篇《物性论》，对进化的思想方式的认识甚至幸存于基督教的世纪中。

但是，在十九世纪，当进化思想——它受到柏拉图主义和关于创世的教条的压制——被从二千年的酣睡中重新唤醒的时候，它与现代的机械论溶合了起来。因此，达尔文所提出的进化论倾向代表了某种新的东西，达尔文并非像人们错误地声称的那样是进化论的发现者，他只是第一个机械地发展了

进化论。他的成就不是遗传的思想，而是选择的思想。什么使进化处于不断进步的状态？为什么进化常常不是停留在同样的水平上，而是一种不断产生更高的和差别更大的物种的向上的进化？对于这些问题，先前总是诉诸目的论力量的作用，而目的论力量常常力求达到一个目标，常常把凡是心中已有的新东西当作一个初始的目的。然而，达尔文用因果说和机械论解释进化。不是前面的东西带动进化，而是后面的东西推动进化。

在十九世纪初，马尔萨斯已指出，在人类中间盛行着一种"生存斗争"。因为，"在太阳底下的每一块地方"（这里用了一个较晚的表达方式）都等待着越来越多的候补者。由于一方面地球上的人口稳定地增长着，另一方面，地球上的生存空间保持不变，只能养育有限数量的人，因此，不平衡的斗争只有通过生育控制才会中止（马尔萨斯主义）。在达尔文看来，这种生存斗争也盛行于动物界。每一个物种的动物其增殖的数量都大大超过外部生存条件（及该物种的敌人）所允许的数量。在动物每一次交配所产生的后代中只有少数能活下来。

达尔文将这一思想线索与另一线索联起来。每个新的一代永远不是旧的一代的精确翻版，器官形式的细微变化总是在发生着。因为自然永远不可能精确地重复同样的事情，所以这些变化不是遵循着一个规律或计划，而是纯粹偶然地出现的。现在，达尔文把这一点与"只有少数活下来"的事实联系起来。"谁活下来"远不是机会的问题，而毋宁说，其变化的结果有益于生存的那些后代活下来了，而其变化妨碍生存的那些后代却夭折了（这是恩培多克勒宣布过的一个思想）。由于最适应者活了下来并且繁殖起来，由于指向同样方向的连续的

细小的变化积累了起来，按照达尔文的观点，此刻，不仅是越来越好地适应环境的动物发展了，而且，甚至更高级的新的物种也逐渐地发展起来。如果我们注视着最终的结果，那么，自然就是一个伟大的有意义的领域。因此，我们倾向于假设某种有意识的意图在自然中或在自然背后起作用。但实际上，自然是有意义的，但却没有意图。自然选择的繁殖是由这样的事实引起的：即在没有计划地、偶然地产生的变异中，只有适应者活了下来；意义通过无意识的盲目选择才产生出来，意义由于自然选择的繁殖才产生出来。

对达尔文的现代批判已认识到，偶然的个体变异的单纯积累不足以解释物种的起源。显然，在向新的物种的转变中，指向同样目标的许多同等的变异同时发生着。因此，现代生物学谈到了每个物种都具有它自己的一种"结构计划"。除了纯粹进化的思想外，一种革命的思想出现了。这种思想把创造的新的开端置于渐变的种内进化中。而像这样的提法也极成问题：较高的物种的发展取决于它的更好的适应。因为，首先，正如尼采已经提出的驳斥，较高的物种的发展绝非来自某种单纯被动的倾向；其次，正是较高的存在更易于遭到危害。

十九世纪后期，引证歌德以为达尔文主义的最高证明成了通常的现象。海克尔特别把歌德看作他自己的一元论的前辈。这在很大程度上是正确的，因为歌德也相信所有的活的事物的统一性和内在联系。但是，卢梭的一元论和歌德时期的一元论都是泛神论的。它虔诚地崇拜自然，它感受着自然作为精神性的和渗透着意义的东西。然而，达尔文的特别是海克尔的一元论却是机械的。它的自然局限于物质。因此，当歌德把人置于自然的整体中时，他把部分自然的神性给了人。歌德绝对

不想反对关于人的神性的古老信仰，但是，他把这种神性扩展到整个自然。然而，当达尔文和海克尔把人放到自然中时，对他们来说，人因此变成了“只是”自然。尼采反对把达尔文和歌德不负责任地相提并论：

> 将达尔文与歌德并置，
> 是亵渎尊严之举，
> 亵渎了天才的尊严！

10.2 达尔文主义及其胜利的进军

在《物种起源》(1859年)一书中，达尔文已经确信，产生新物种的规律也能用于解释人的起源。但是，作为一个虔诚的英国国教徒，他只是极其谨慎地提出：“关于人的起源及其历史的问题将得到阐明。”后来，人们一般都说人来自动物，特别是来自类人猿，这种观点只在《人类的由来》(1871年)一书中才首次出现。在七十年代，许多其他人如赫胥黎、福格特和海克尔开始汲取进化论的结论，也开始汲取涉及人的进化论的结论。“人类学是动物学的一部分”(海克尔)。当时，这才是真正的“达尔文主义”。

现在人们知道，人也与所有其他的动物共有着这样的事实：大家都起源于另一个物种。人与类人猿之间惊人的相似建筑在血缘联系的基础上。在心永远无法揣度的漫长的时间间隔内(这个间隔是千万年还是亿万年都无关紧要)，人必定起源于动物祖先和先前的形式。如果考虑到这一点，那么下述假

没(它现在遭到了驳斥)似乎就是必然的;人与动物之间的分离从前被夸张了;它们之间所具有的共同的东西远远胜过它们的区别;人基本上"只是一种动物"。

在十九世纪最后三十多年里,这种涉及人的达尔文主义产生了一种异乎寻常的、令人陶醉的影响。它不只是一个生物科学家们所关心的问题,而且,广大有教养的资产阶级和(渴望获得一种新世界观的)无产阶级的各种集团都抓住了它,并使它成为革命运动的核心。像海克尔的《创造的自然史和宇宙之谜》这类著作——它们在今天看来似乎是浅薄的,因为它们把人的问题缩小为单纯的起源问题——得到了难以置信的广泛传播。进化论似乎辉煌地确证了整个时代精神,同时,它也意味深长地象征着时代精神,阐明了时代精神。

尽管尼采毫无顾忌地屡次反对达尔文主义,但是,就他在十九世纪八十年代所设想的伦理学的超人概念而言,他也部分地受到了达尔文主义的感悟。他的《扎拉图士特拉如是说》就在某种程度染上了它在其中被写成的那个时代的色彩。他在这本书里明确地说:"你已经离开了蠕虫,在你那里的许多东西仍然是蠕虫。一旦你是类人猿……"由于人超越了类人猿,所以,人依次又是"必须被超人所克服的某种东西"——超人延伸了通向将来和更高级的事物的道路。人的物种不是恒久的;他是"某种流动的和可塑的东西——人能够从自己中创造出他所希望的无论什么东西"。正像每一种存在现在仍在产生出某种更高的存在一样,人也应如此。他"犹如将来的人的一个胚胎","不是一个终点,而是一种途径,一幕插曲,一座桥梁,一个伟大的诺言"。然而,人变成什么,这(仅在人的情形中)不再是一个自然界的事情;他必须是他自己的生育者。

更多的保守的心灵不想失去其对人的精神本质的信仰。教会尤其不得不反对这样一种学说——它不仅驳斥人的特殊地位，而且驳斥上帝创造存在物；它通过使存在物起源于机械的因果关系而取代上帝。但是，这些达尔文主义的对手们在其最初的惊恐中几乎找不到任何坚固的反驳性论据，他们徒劳地抱怨着返回到纯粹的教条。

达尔文主义格外富有成就，因为它完全符合十九世纪科学注重因果关系和遗传因素的风格（而今天，自从现象学和格式塔理论出现以来，作为对十九世纪的补充，一种描述形态、揭示结构的风格又占据了首要地位）。那时，不仅自然科学夸张了因果范畴的知识领域（"知道就是认识原因"），甚至在人文学科中，起源和影响的问题也占了支配地位。进化概念似乎成了叫开一切关闭着的大门的符咒。尤其是，人们常这样设想，较高的东西从较低的东西中发展起来，有差异的东西从简单的东西中发展起来，精神的东西从自然的东西中发展起来。像普罗提诺这样的思想家是使较低的东西来自较高的东西，但这种观点不是进化思想内容中的一个必然部分。相反，十九世纪使进化思想服务于自然主义：进化思想为自然主义把一切归结为物质提供了一个颇受欢迎的机会。

在自然主义的归纳推理的一片喧哗中，进化论被看作整个大厦的奠基石。人过去一直是一个置身于普遍发展之外的旁观者，进化论让人成为普遍发展的一部分。人及其理智不再是一个例外，人也只是物质进化的最后产品——尽管其机体变得比以往任何时候都更精致。像《从苔藓到人，从牙孢杆菌到类人猿》，这类书目是时代的象征。它们乐于声称：进化的世界公式永远不会失败；循环中止了，最低的东西和最高的东西

都来自一个共同的(纯粹物质的)本原。正如在其他场合下一样,这种使一切事物都导源于一个事物的观点常常对理解力具有一种诱惑作用。我们只有通过艰辛的自我修养才能教育我们自己去支持这样的思想:世界建筑在多重本原的基础上。

如果在宗教和理性人类学中人感到优越于一切自然,那么现在人却几乎毫无差别地淹没于自然之中。人的心也只是一种精致的物质。钟摆从一个极端荡向另一个极端,从自大荡向自卑。奇怪的是,当时的人们并没有为人的这种特殊地位的丧失而感到遗憾(虽然这种特殊地位不仅是从哲学上构造起来的,而且是对一种自然的感情倾向的表达),相反,人们兴高采烈地欢迎了它。他们对关于自然的普遍的物质统一性的信仰是如此陶醉,以致他们甚至心甘情愿地接受他们自己的废黜,他们实际上为他们的羞辱而感到骄傲。海克尔明确地谴责了直到那时还在流行的"人类中心说的妄自尊大"。人只是"处在短暂的有机自然之中的原生质的细小颗粒"。特奥多尔·冯塔纳(Theodor Fontane)抓住了使进化论得以传播的情绪:"我亲眼看到了关于类人猿的事情,看到了那种理论的出现,即把某些猩猩或其他什么想象为我们的祖先。你应已看到他们是多么地高兴! 当我们还是来自上帝的时候,我们无所事事,但是,因为关于类人猿的理论流行起来了,他们便手舞足蹈犹如站在存放上帝约法的圣柜面前。"

应当承认,达尔文主义传播的几十年正是文化斗争的几十年,正是"脱离上帝"的运动的几十年。不仅社会主义(如马克思的社会主义)反对宗教(而今天,社会主义已对宗教不感兴趣),而且,自然科学由于获得了力量也在人们的良知中越来越多地消除了轻易接受《圣经》神话的可能性。在这种情况

下，达尔文主义似乎是一个受人欢迎的同盟者。以前人们对宗教仅仅采取批判态度，而达尔文主义则带进了一种积极的因素：达尔文主义自己逐渐成了注定要替代对上帝的信仰的新的信仰。尽管《摩西或达尔文》（多德尔-波特[Dodel-Port]）是一本拙劣的著作，但是，在世纪的转折关头，它却拥有许多读者。这就进一步说明了，为什么人们如此轻而易举地乐于接受由达尔文主义提出的对他们的特权地位的废除。宗教的和人本主义的世界观已经变得不可相信，而这种世界观的对立面则包含着对这种世界观所具有的人类自尊的一种颠倒。由于满足于解除敌人的武装，人们便接受了那随之而来的自卑。

然而，达尔文主义的胜利进军的最深沉的根基是心理学的。每一种文化都对我们提出了要求。"做一个人"永远不仅是某种自然地降临的东西。为了维持由文化设定的准则，我们必须经常克服我们自己；我们必须尽力满足我们自己的期望和其他人的期望。正如文化是不可或缺的一样，文化还对我们"施行暴力"。这就导致了弗洛伊德所谓的"文化抑郁"。在人的蛰伏着的精神深处有某种对文化压制的憎恨，他想把文化压制扔到大海之中，就像扔掉累赘的东西，以便过一种更为轻松的生活一样。这是徒劳的！由于我们"是人"这个真正的事实，我们必然是文化的存在。憎恨文化基本上就是人类的自我憎恨。放弃文化就是放弃我们自己的自我。不过，当一种理论似乎答应减轻"做一个人"的负担时，人类常常体验到某些类似于得到解救的感情。因此，十八世纪发现了卢梭的"回到自然中去"的召唤的回声；也因此，在我们的世纪中，集权主义制度已得到了成功，因为它免去了人的个人的决定和责任；同样，达尔文主义也获得了成功。最后，人似乎从高贵身份的束

缚的压力中得到了解救；最后，人过去使自己上升到险峻的绝顶，现在人似乎被允许让自己离开这险峻的地方，因为，感谢上帝，我们实际上只是类人猿而已。

10.3　两种类型的反达尔文主义

在本世纪针对达尔文主义的批判中，没有一种批判像富有想象力的、浪漫的自然哲学家埃德加·达克厄(Edgar Dacqué)的批判那样广泛而暂时地把握住了普遍的文化意识，虽然这种把握几乎不能说是科学的。按照达克厄的看法，进化论在坚持认为现代人来自另一种存在物这一点上甚至是完全正确的。但是，这个另一种存在物不是一种动物。它也是一个人，但这是以另一种形态出现的人。人也已通过了动物界的整个发展阶段；人过去也是鱼、两栖动物等等。但是，人从一开始起就是那特殊的存在——人。这样，达克厄就成功地保持了进化论，而避免了进化论关于人的结论。不是动物单纯地发展到人并在最后产生了人(毋宁说，人自己与动物一起发生，并且人自己从一开始起就作为一个与动物分离的原始的种存在着)，相反，人类的种也伴随着动物从有机物的最低的梯级发展到哺乳动物。按照达克厄的最著名的著作《原始世界、传说和人类》一书的观点，关于我们的存在的这种较早阶段的记忆甚至保存在龙的故事和有魔力的创造物的故事中。“多么壮观啊！可惜，不过是壮观而已。”

克拉奇和韦斯滕赫费尔发现了另一条思想线索，这条线索同样既接受进化论又把它转向它的对立面。仅从外部看，是

人来自动物；而更深入地看，是动物来自人。韦斯滕赫费尔也认为存在着一个"先于人的人"，但实际上它只是作为一个观念。在两栖动物时代结束时，人的观念已经在有机世界中出现了——正像在其他时代出现了其他观念一样。但是，这个已在循环着的观念没有立刻找到它的适当的实现方式。在极其漫长的时间中，纯粹地实现观念的企图一次又一次地失败了。这种永远重复着的企图的结果就是——较高级的动物。全部发展的基本目标是人，通过一步步的失败直到最终达到这个目标。因此，不是人起源于动物，而是恰恰相反，动物产生于通向人的路途中。由于它们被滞留在路途中，由于它们岔了道从而落入动物界，它们才产生出来。在转变的过程中，人似乎从自身中释放出动物。动物是人种起源的副产品。尽管动物事实上先于人，但人作为一个可能的目标则先于动物。

上述两种理论确实都避免了我们的动物进化的窘迫，但它们只是以某种高度的思辨为代价。超越达尔文主义的并在科学上有创造力的推进来自另一个方向。当科学家们充分承认人的动物祖先（这一点任何人都不再否认，它也不再需要防御任何教义的攻击）时，他们就开始（与我们的世纪对形态的嗜好相一致）更敏锐地注意人与动物间的区别。他们的发现是：人与动物间的差别是如此根本，以致若考虑到这些差别人就应该在祖先关系问题上宽慰自己。整个两难困境在于：或者人来自动物，因此人自身就是一种动物；或者人从一开始起就是某种与动物不同的东西，因此与动物没有联系。这整个两难困境现在不再是一个问题了，因为它已为第三种可能性所克服。

所有的发展都具有两个方面：它让旧的东西继续存在于

新的东西中，同时把旧的东西转化成新的东西。在这个问题上，按物理学方式进行思考的十九世纪将重点放在保存旧的东西上：一切继续存在着，唯有形式发生了变化。一个事物的起源决定了它的本质。因此，人从动物进化而来这一点似乎就指明了人自己仍是一种动物。由于对进化思想的这种片面理解，常常谈论这种思想的十九世纪就使自己看不见这种思想的决定性的一面。今天，重点落在进化的创造方面，落在由进化导致的新事物上。进化的最终结果可能包含着在开始时完全没有预料到的东西。因此，我们不再需要否定较高的东西源自较低的东西，乃至不再需要使较低的东西来源于较高的东西。因此，从低级的东西中发展起来的实在不是某种被更改了的低级的事物，而是可能——依靠真正的转化的力量——成为某种毋庸置疑的较高级的东西。同随着人一起跨入这个世界的令人惊讶的新东西相比较，人与动物所共有的东西退居到背景中。它们所共有的不是某种动物的本质，而是某种中性地包括了人和动物——它们各自都已在不同的方向上获得了发展——的有机本质。

因为我们认识到有一种“创造的进化”（柏格森），我们就不再会像十九世纪那样为关于朝着一个目标进步的观点所吸引（从这个目标的角度看，所有进步较少的阶段都只是低级的和否定的阶段）。毋宁说，我们已学会了在所有的领域中用同样有效的类型（其中没有一种类型能为另一种所测度）的范畴多元地从事工作——这就是我们的世纪的在科学上感到自豪的一个源泉。虽然“公社”可能已演化成“社会”（滕米斯），或“素描术”的类型已演化成“绘画术”的类型（韦尔夫林），等等；但这并不是某种进步的发展。消逝于过去的无论什么东西也

都具有它自己的独特的意义;后来者不是单纯地使已包含于其中的东西完善化,而是也向前进入一个完全新的方向。现象不再能按照秩序进行分类,每一个现象都为它自己所支持。因此,今天,对进化类型、因果类型的研究已明显衰落了。

人与动物的关系也是如此。这种关系并不单纯地代表进步。人和动物完全是异质的类型,完全是各自自身完善的、在客观上不能互相归结的。因此,虽然人的遗传学的根基扎在动物界,但人现在不必为这一事实所扰。对人来说,血统问题不再是"所有问题中的问题"(海克尔)。人的更重要的工作是分析他自己的目前已发展了的和正呈现着的本质。由于同样的道理,我们在今天也比以往任何时候都更充分地理解了动物自己的数量结构和规则,因为,我们不再简单地把动物看作人的一个预备阶段。而在动物的镜子中,我们于是也就更好地理解了人。

10.4 对进化论的修正

第一个有意义的观察是,人与动物的相似不再十分明显地表现在成年类人猿身上,而是比较明显地表现在幼年类人猿身上。幼小的类人猿的头盖骨、手和脚仍然像人;从总体上看,它们的毛发和色素较少,而更重要的是,它们比固守不可更改的成规的老年类人猿更加聪明——更有好奇心,更乐意进行试验,更具有学习的能力。

这一观察已在一个关键点上驳斥了经典的达尔文主义或至少是流行的达尔文主义。导致人的出现的进化根本不可能

是经由完成了的类人猿而前进的，因为人所固执的是一种仅代表类人猿发展中一个过渡阶段的状况，而类人猿超出这个阶段前进了。这个最初令人惊讶的结论却是明显的：不是人，而是类人猿，才是更进一步进化了的物种。

人们常常相信，人必定具有某些动物所没有的东西。尽管我们的肉体这一半按其特性是属人的，但它却总被简单地看作是我们的动物性的一半。使我们上升到人的只是理性——它被从外部添加到我们的兽性上。“天使与野兽之间不幸的中间物！”(哈勒尔)。这种思想方式起初不惹眼地在进化论中继续着。显然动物也有着许多人所缺乏的东西。人不是一种动物，那么，人就有某些另外的东西；但是，许多较深的差别却是由这样的事实所揭示的，即人在其他方面不及动物。因此，向人的进化不可能仅仅存在于动物的进一步的发展中，它必须从动物中减去某些东西。

由于知识的这种新状态，两种可能的思想方式向进化论打开了。有些人假设灵长目(一个囊括类人猿和人所属的整个科的动物学概念)的属观念所具有的类似人的特征比类似于猿的特征要多。类人猿从这种原初的形式出发走了一条岔路，因此，它仅仅在年幼时才包含着原初的形式；而人尽管从经验上看起源于类人猿，但他仍旧紧紧地抓住了原初的形式。类人猿的器官更片面地专门化了，就好像在一条阻塞了的死胡同中，而人却显示出某种更原始的、更古老的形式。即使如此，在一个漫长的人化(hominization)过程中，他也不得不经过动物-人的阶段——从“前人”(pre-hominines)经“真人”(eu-hominines)直到他实现了他最后的发展。而这样，我们之从动物界起源这一点似乎至少被冲淡了一些。(“每一个时代都

有它的相应的类人猿！”）顺便说一下，当代人种学也正与体质人类学会合，共同走向这样的信念：人类的开端阶段不应该被放到尽可能遥远和粗糙的状态中，而是应该放到尽可能高的状态中。

在荷兰解剖学家博尔克的领导下，另一些学者认为人的血统来源于某种“真正的”类人猿。为了支持这种观点，他们提出了被称为“延滞”的附加假设。博尔克认为，由于未知的原因——或因为气候变得更加无序，或因为内分泌腺的衰退——在类人猿那里的从不成熟的结构导向成熟结构的发展在人那里被延滞了，即被放慢了，或者毋宁说被完全阻止了。人也成长并达到成年，但在结构上，他甚至作为一个成年人也维持着这样一个阶段——这个阶段实际上被看作只是一个童年阶段。在他的发展按他自己的内在规律能够跨越这个阶段以前，他已长大成人了。这样，在类人猿那里只是一个过渡阶段的东西在人那里却成了永远的东西。直率地说，人是婴儿期的类人猿，它还没有发生真正的发育，它停顿在婴儿阶段甚至是胚胎阶段。这种不成熟特征的滞留现象（被称为“幼虫期性成熟”）在某些其他动物物种中也已被观察到。

11 人的结构

11.1 非专门化

不仅类人猿而且一般的动物在其总的构造上都比人更专门化。动物的器官适应特定的生活条件，每一个物种的必需器官犹如一把钥匙适合于一把锁。动物的感觉器官也同样如此。这种专门化的效力和范围也就是动物的本能，而本能规定了动物在每一种场合中的行为。然而，人的器官并不片面地指向某些行为，而是原初就非专门化的。（人的营养也是如此；人的牙齿既不是专吃植物的牙齿，也不是专吃肉类的牙齿。）因此，他在本能方面也是贫乏的：自然没有规定他应做什么和不应做什么。因此，他也没有——例如——特殊的生育季节，而能够在一年的任何时候做爱。古人已观察到这一点，他们把这看作是神的恩惠的一个证明。

这起初似乎仅仅是某种不利于生命发展的条件。与特别适应于环境的动物相比，这样一种创造物将发现自己更难以在世界上生存。因此，有一种理论认为，人的发展可能仅仅发

生在"天堂的"环境中。虽然非专门化在开始时可能有否定的作用，但从长远来看，它却是某种非常宝贵的有利条件。专门化的缺乏结果却由否定的因素转变为高度肯定的能力的因素。因为人的器官不是为完成少数几种生命功能而被狭隘地制定的，所以它们能有多种用途；因为人不为本能所控制，所以人自己能够思考和发明。因此，人懂得用其他的东西来换取所缺乏的某种东西。但从下述事实中可以看出人所缺乏的专门化远不止是被补偿了：人的多种能力和自己的首创精神使他能够适应变化着的外部条件，使他能够通过创造与社会习俗而使存在变得更舒适，所以，虽然动物似乎获得了较好的生存斗争的装备，但人甚至远远地胜过了动物。于是，理性人类学在一种新的意义上被证明是正确的，"理性"被证明是非专门化的必然相关物。

普罗泰戈拉以及后来的赫德尔都曾注意到人之缺乏专门化。但问题是：人的弥补性的肯定的能力怎样与专门化的缺乏相联系呢？在我们的时代，阿诺尔德·格伦(Arnold Gehlen)因人的非专门化而把人称为"被剥夺了生存能力的存在物"。但是，正如人们所正确地指出的，通过逐一地权衡利弊，我们也能把动物称做"被剥夺了生存能力的存在物"，因为它们没有人的天赋。因此动物从前被理解成人的不完美的初级阶段。格伦的概念只是颠倒了这条思想线索。正如以前人们相信动物没有理性，因此缺乏某些东西一样，现在据说人没有专门化，因此也缺乏某些东西。在所有的领域中，现代类型学的观察方式已克服了这种用另一现象去理解和估价这一现象的全部方法。每一现象都有其内在意义，它只有在它自身中并经由它自身才能被理解。只要把人与动物互相比较和互相测度，它

们似乎就是"被剥夺了生存能力的存在物"。每一个都缺乏在另一个中被称道的东西。但是，内在地看，被设想的缺点完全不是缺点(赫德尔过去已看到这一点)；虽然物种的能力彼此对立、互不一致，但每一物种都通过纯粹肯定的能力而生存。某一物种的能力不存在于另一物种中，这远不是一个缺点；相反，如果每物种都有另一物种的能力，那么这只会妨碍各个物种自己的特殊能力的发展。

当格伦进一步说明人怎样用人的特殊的心理能力来补充其身体上的缺乏，心理方面和肉体方面怎样奇妙地互相交织(这是一条自然主义的推理路线)的时候，他把缺乏置于开端，人的理智的随后的发展是一种补偿。人不是被内在地理解成一种原初的整体；人的原初的自然基础被认为是否定的，并且正因为这种否定性才使心的发展被作为第二性的特质。起初，自然赋予人的东西是贫乏的，与动物相比，人远不是得到优惠的创造物。但后来，由于人让他的知识和创造力发展起来，人自己就得以从贫乏的装备中产生出最好的东西。人的本性中的这一缺口恰恰成了生产性的东西，使那些若没有这一缺口便不会得到发展的能力解放出来，因为这些能力的位置原是会被其他能力所占据的。

从这里到莱辛仅一步之遥。在莱辛看来，人是一个自然使之处于不利地位的毫无防御能力的弱者，是一个局外人，是一条被阻塞了的生命胡同。精神及其技能，如工具、概念、语言、交际，常常只是可怜的代用品，人用它们来补偿他的内在的虚弱并设法主宰生活。而如今，人甚至因这一切而骄傲——"最弱的造物是最骄傲的造物"(蒙田)——，尽管精神只是人由于适应生活的能力不全所必须采取的人为的矫正办法、错综复

杂的迂回之路。克拉格斯——他的思想在许多方面类似莱辛的思想(因为他们都吸取了同样的关于人处于童年阶段的哲学)——认为，人生来是能够健康的，但后来理智的疾病降临到人的头上；但莱辛觉得，人在本质上就有不可医治的疾病。同样，卢梭曾把人称为“堕落的、腐败的动物”；尼采把人称为“一种有病的动物”。《扎拉图士特拉如是说》中有这样的话：“地球有一张皮，这张皮有许多弊病，例如，其中之一就叫做人。”他们之间的差别在于，莱辛认为，尽管人有疾病，但理智正是使人保持活力的即兴诗。从隆布罗索到阿尔弗雷德·阿德勒和托马斯·曼，有一种常见的理论认为，人作为一个整体不是病态的，相反，疾病使人在智力上敏感和富有创造力，而人之未完成的诞生完全不妨碍理智。阿德勒认为理智是对器官不足的过度补偿，而托马斯·曼则把疾病看作文化的酵母(参见切斯特顿对精神健康概念的批判)。最终，关于做人都是生病的思想可追溯到奥古斯丁。

不过，按照上面的理论，人的专门化的缺乏是“自然的”，使人保持着活力的力量仅仅是作为一种补偿而添加上去的。但是，自然为什么不应把人设计成一个整体呢？自然为什么不应从一开始就筹划好那些较高的经验能力和创造力呢？人并非被设计得贫乏，而是被设计得完全不同于动物。人的非专门化不应成为原因，非专门化完全可能只是一个结果；只因为人是按一个完全不同的原则被设计出来的，所以人才可能——实际上必须——缺乏专门化。专门化对人也许是毫无用处的。专门化只会打扰人。人远不是失去了专门化；专门化甚至会与人的基本概念相矛盾。人起初被宣布为某种被剥夺了生存能力的存在物，后来则认为人用有利条件抵销了不足

——抛弃这两种看法，现在人必须被理解成某种特殊的、自足的类型，在这种类型中，一切都依结构的规律而共时地协调。

因此，尽管人与动物有遗传学上的联系，但人与动物间的差别有正当的理由。与所有其他动物相比，人，只有人，才实际上具有一种不同的结构；与人相比，所有其他动物作为有专门化了的本能的造物全都是同样的——而人根据一种新的能力而生活。

由于专门化了的器官和本能，动物被限制在非常特殊的外部生活条件中；它们只有在这种生活条件中才能生存。今天，从总体上进行研究的生态生物学特别注意这类功能环境。每一个动物物种有一个特殊的生存空间（栖息地）；许多动物只能生活在大海深处，另一些动物只能栖息于树丛之中，等等。动物在自己的环境中的活动有完全的保证。然而，一旦生活条件的变化发生了：气候改变、食物资源枯竭，新的天敌出现（这些是在漫长的时期中必定会发生的事），动物往往经不起这种变化，而且，它们越高级，抵御变化的能力就越差。的确，在一定的范围内，动物也能从经验中学习，也能调整它们的生活方式。外部变化在这里实际上是一种生产性的因素；特别是在外部变化的影响下，适应变化了的条件的新的物种就形成了。（有些思想家只承认整个有机界的这种适应性的创造力，而其他人，如尼采和柏格森，还相信一种自发的创造力，一种没有外在的必要性而仅仅由内在充溢的压力所引起的自我变化。）然而，从局部或从整个地球看，某些动物物种之所以灭绝，是因为它们固守着它们的陈旧的、没有意义的习惯，是因为它们甚至在新的条件下也不能放弃这些习惯。在正常的条件下，它们的专门化全是它们的有利条件；后来，专门化成了

一个致命的不利条件。也许，除了对客观生存条件的利用之外，这一点也可以说明为什么自然在一个物种中产生出这么多具有不同习性的变种——如果一个变种灭亡了，其他的变种就有了一个生活下去的机会，所以，整个物种就从大灾难中得到了拯救。但是，由于非专门化有更强的适应性，因此人更有机会面向将来，人比高级动物更能抵抗大灾难。这是因为有了一个对付大灾难的新方法。人不再服从受物种束缚的生活习惯的暴政，他决定他自己的习惯。对人来说，事物不只是以适合于某种单一的生存形式的效用而存在，而是具有更多方面的效用，因此人能够在其他的生存形式中为其他的目的而利用它们。在每一种文化内，人确实倾向于追求某种始终如一的生活方式。但人并不局限于这些行为方式中的任何一种。正如人自己曾设计了它们一样，人也能重新设计它们。因此，人没有单一的唯独适合于人的环境。在每一种新的环境里，人能发展出适合于环境的行为，人能在这个环境中保护自己。人此时通过狩猎供养自己，彼时通过打鱼供养自己；人此时用木材建造小屋，彼时则用石头或用雪块建造居所。但这进一步意味着，外部世界的变化对人的影响远比对其他较高级动物的影响为小。为了生活下去，人不需要改变他的整个的生物本性，人能够只改变他的适合于外部条件的外部生活类型。因此，人是唯一能遍及整个地球的动物，因为无论人到哪里，他都能适应生存的条件。人无论在哪里都犹如在家中：在两极或赤道，在水上或陆上，在森林里或在平原上，在沼泽地或在深山中。

这里，我们可以提及阿诺德·汤因比(Arnold Toynbee)的文化哲学的基本范畴(也可参考温伍德·里德[Winwood Reade])。自然和历史一再迫使我们面对"挑战"。民族和时代

不同的唯一原因在于有些民族和时代中的人在其生活习惯中已变得"僵化"，因而不能抓住有意义的挑战。只有另一些民族和时代的"创造性的回答"才能使文化越出同一模式的呆板重复，达到较高的行为方式。撒哈拉从前是青葱翠绿的地带，当那里变得干燥时，生活在那里的一部分民族漫游到了南方；在南方，与他们所习惯的条件类似的外部条件仍留存着，因此他们就能在南方继续像从前那样生活。其余的民族则继续留在那里，但他们改变了他们的生活方式，所以，他们现在甚至能够在沙漠中的完全改变了的条件下保持他们自己。因此他们是更有创造性的，但他们仍然只是适应而已。而第三个群体——埃及人——则发现了这样的思想：利用一条河(尼罗河)中的水和泥，自己来使土地肥沃起来。这就不仅是对挑战的一种应答。而对一种远胜于单纯反应的全新的思想来说，挑战变成了一种刺激。然而，过分强烈的挑战，例如爱斯基摩人所面临的挑战，可能从一开始就削弱了创造的冲动。还必须进一步说明的是，人似乎也能向自己提出挑战。甚至在没有外部挑战的压力的情况下，人的充沛的创造能力可能引导他改变他的行为方式。

如果某人想在思辨中陷入迷途，他就可以大胆提出这样的假设：在产生人的过程中，"自然的真正意图"恰恰应该是创造一种存在，这种存在能够适应最为多变的、难以预料的外界条件，或者毋宁说——因为十九世纪的纯粹被动的"适应"概念再也不够了——只有这种存在能够控制环境，因此与其他的存在相比它有更大的生存下去的机会。这一假设在纯粹思辨的水平上也阐明了在地球上人为什么作为这种类型的最后的和唯一的存在而出现：在人产生以后，生命的存在似乎由于

人而得到了保证，对生命的进一步的实验再也不需要了。它也解释了人为什么不分成许多的种：动物物种试图在多样性的帮助下获得抵御大灾难的能力，人在“创造性回答”的帮助下获得了这种能力。动物因不同的种而获得的东西，人因各种文化而得到了——各种文化在某种程度上代替了不同的种。自然具有创造的多样性和不断更新的倾向。这种倾向曾在有机体形式的水平上表现出来，现在则在人的文化中、在智力的水平上继续着。

11.2 生长的节奏

从上述论述中可以引出两个结论。首先，甚至人的相貌也是专属人的相貌。这对于客观的头脑似乎是显而易见的。但是，理性人类学和依赖于理性人类学的较古老的进化论有一种倾向，即把人的生命的基础看作实际上是一种动物的基础。它们相信，真正属人的方面仅仅开始于智力的上层建筑。然而，凭借更深入的洞见人们重新发现甚至在我们中的生物学的东西在总体上也是人的。从一开始，人就通过一种综合的结构本性而与动物相区别（这一结构本性也包含着人的肉体方面），同时，人已在这一结构本性中表现了人性。人并没有被分成人的和非人的层面。

其次，人的肉体的与精神的特征不是互不相关的。它们不是两个纯粹分离的领域或层次，一个叠加到另一个上面。它们互为条件，每一个都适合于另一个。特殊的相貌需要特殊的理性作为其补充，反之亦然。

因此，正如我们在本书导言中所说明的那样，下述情况在原则上是不能允许的：存在着两种不同的科学，一种是人类学的自然科学，另一种建立在人文学科的基础上；这两种科学好像要把人撕裂成两半，这两半互相平衡却又互不相关。关于人的科学应是一个统一体，正如人自己就是一个统一体一样。在某种程度上，由于分工，由于方法和顺序的要求，像从前那样地分岔而行可能证明是正当的。但是，人类生物学和心智人类学应该是一门人的科学的组成部分，其中每一部分都应将另一部分的知识包括进来作为自己的背景的组成部分。只有这样，每一部分才能根据整体来理解自己的特殊领域，才能使自己与整体相联，而生命与精神之间的人为分离将从两边得到弥合。

阿道夫·波特曼是从人类生物学的一边进行这种弥合的一个著名代表。波特曼不仅描述了人的身体和精神的内在的协调和渗透，而且，与格伦不同，他在这种协调中甚至倾向于给精神以首要的地位。"正是心给自己造了一个身体！"精神并不是作为一种补充的东西而加诸肉体的——不管这个补充的东西是多么必要和适当。肉体已为首要的精神原则所决定，并且，肉体只有按精神的原则才能得到理解。人的肉体的许多方面之所以必须与动物的有关排列不同，是因为它们必须与一种精神的实在共存。

波特曼部分发现、部分系统化了这样一点：人不仅在可见的外形上，而且在生长的节奏上区别于其他哺乳动物。

首先，人相对于他身体的体积来说应比其他哺乳动物在子宫里度过的时间长得多。但他几乎提早一年就来到世上，所以他增加了"子宫外的一年"。因此，正如阿那克西曼德、普利

尼和赫德尔以前就曾注意到的那样，人类的婴儿是很不能自助的。

其次，人需要花费更长的时间才能进入成年。人由于出生较早而使其童年逆向延长，因而，人也就同样使其童年顺向延长。人的成长一直延续到二十岁以后，这就是说，人的生长甚至超过了青春期的年龄(而一条鲸在两年之内就长足了：超过六十英尺)。

在这较为长久的生长期内，人也遵循着与动物不同的另一种节奏。首先，像与人关系最近的类人猿一样，人在最初的一年里竟长了两倍；人实际上赶上了类人猿在胚胎期所具有的生长速度。经过最初一年的集中生长，他的脑子在早期就能得到发展——今天，人脑的总量是类人猿脑量的三倍。此外，哺乳动物的生长旺期也在开始的时候，即在胚胎期和童年；接着，其生长速度渐渐放慢直到成年。然而，比较起来，人在开始的时候，即从二岁到九岁的时候，长得比较慢：在整个这段时期中，就像最初仅在一年里所达到的那样，他只长了两倍。但是，人不是像动物那样逐渐减慢生长速度直到成熟，人的生长曲线从十岁到十六岁又陡然上升：在这个时期，他的生长速度是前段时期的一年中的两倍。只有在"青春期的生长"结束以后，人的生长才平稳地减慢直到完全停止。因而，存在两个生长高峰，它们之间是漫长的起伏不平的低谷。(同样，精神分析学已发现了一种童年早期的性欲，这种性欲同样没有沿一条直线增大到成年期的完全的性欲：在童年的性欲与成年的性欲之间是无性期，即所谓的潜伏期。)

人类的童年期在两个方向上得到了延长，它与人的总体生活的指导系统的特殊方式有最紧密的关联，同时，它意味深

长地适应这种特殊方式。动物在其行为中为自然的本能所指导。因此，动物能够被长时间地关闭于子宫之内，在那里，本能的机体由于一种纯粹的生物学过程而变得成熟起来。出生以后，动物不再需要童年；它的本能独自地显现出来。"它们的行为的秩序被编织进整个物种，而不是这些动物的某个单一个体的特征"（巴封）。然而，人为精神所指导。这一点不仅对于人本人的主观精神来说是真实的，而且对于人生长于其中的整个群体的客观精神、对于因群体而异并代表了以前的主观精神的沉淀的文化来说也是真实的——其实这后一方面程度更甚。文化是人的"第二自然"。但是，每个个体首先必须长入到这种文化中去，必须通过学习而与这种文化同化。文化习惯、语言、道德、技能等都不是预先形成的；内在能力的特点只是"必须发展"，这种内在能力与本能相适合。人只有一种内在能力，即学习所有这些东西；人只有一种本能，即模仿的本能。在这一点上，人比类人猿更像猿。在人自己的同化过程中，他首先必须接受和实践他的群体的文化传统知识。

困此，对于刚出生的人来说，当他的可塑性还很大时，他已经应该尽快地与他的社会的同伴接触，他所必须采纳的文化规范应尽快地影响他。甚至像直立的姿势和步态这样的基本的东西也不是只建立在某种遗传的、先天配置的基础上，这些东西也建立在成人的榜样对儿童的影响的基础上，因此，这些东西完全不是从一开始就出现的（而年幼的哺乳动物从出生或几乎从出生的时候起就表现出自己的物种的姿势和步态）。人的最初的时期就不是"大猩猩的时期"，人不必首先在自身中克服类人猿的特征。人一开始就按自身的规律生长、成熟和行动（在新生婴儿中，甚至大脑的白色物质与灰色物质的

比例也已不同于动物)。

也因为如此，人有漫长的童年；对文化的占用是如此困难的事情，以致人不仅必须一开始就从它着手，而且必须继续与它接触，并为之花费必要的、格外长久的时间。就这点而论，光知道文化的机构和习惯是不够的。可以说，一个人不仅必须熟悉文化的词汇，而且必须熟悉文化的句法。识破这个复杂的机制并富有意义地使用它需要作出许多努力。如果只靠本能而自己不作贡献，一个人就不可能达到文化适应。

甚至就对文化本身的掌握而言，人也必须训练他的主观的智力。人必须这样做的原因在于，他一再面临着出乎意料的处境，而适合于这种处境的行为的文化规范尚未存在，因此，在这种处境中，他必须独立地修改现存的规范，或独自创造出全新的规范。而为了做到这一点，他就必须具有关于世界的事物的全面的观点，他必须用一种比动物更全面的观察力去领悟它们。人的理解力必须同时做两件事情：看透文化和世界并同时发展出独立的思想。一个人在因长大而不再需要他的双亲的保护之前必须使所有这一切臻于完善。甚至在老年阶段，他也始终需要某种孩子般的学习和自我完善的天赋。这种天赋因此不可能像一朵易谢的花那样在他那里一下子开放出来。由于人在许多年里必须依靠他自己，所以，这种天赋必须固定在他的生命中直到生命中止。因此，较晚的成熟不是一种偶然的反常——仿佛文化起源于这种反常就好像出自某种游戏的本能一样。相反，较晚的成熟取决于人的文化的命运。人的生物方面与文化方面和谐地互相构成。生物人类学与文化哲学人类学互相交织。

成年阶段的长度必须与较长的童年形成某种相应的比

例。由于人长时间地处于年轻状态，所以他必须有一个漫长的成年期以养育和教导自己的后代。因此，同任何与人有亲缘关系的动物相比，人活得更长久；对那些动物来说，与它们的较早的成熟相一致，其老化过程也开始得较早。较小的哺乳动物只能活几年；中等尺寸的哺乳动物只能活十二至十五年；只有少数动物达到三十岁以上；五十岁的只是例外。甚至类人猿也在二十岁时就开始衰老；它们过了三十岁还健在的情况只存在于少数例子中。然而人能够达到七十岁；人甚至在更老的时候还不显得老态龙钟。关于人活得比动物更长久的民间传说具体表现为这样的说法：人起初应该只活三十岁，但是，上帝根据他的请求给了他更多的岁数（更多的负担）。相比较而言，人的成年之于青年的比例仍在朝着有利于青年的方向转变。与动物相比，在人的整个一生中青年占了一个相对来说较大的比例。因为，由大多数哺乳动物类推，有二十年青年期的人应活过一百岁。

此外，当动物的老年意味着衰退和腐朽时，人的生命却不管生命力的衰弱而仍保持着相当高的水平和意义。在身体的力量减弱时，精神仍可能是完整的；实际上，"当我们的眼睛开始衰退时，我们的理解力变得更敏锐"（苏格拉底）。甚至在进入成年之后，人仍然不只是保护他在青年时所得到的东西，他能够在一个比动物更广阔的范围内获得新的内部的和外部的经验，在这样的范围内，他仍然保持着"永恒的青春"（这可能令人联想到家畜的"持久的孩子气"和返老还童）。"在我渐渐变老的时候，我仍在学习许多东西"（梭伦）。人达到了老年的智慧和安宁。许多艺术家甚至在年老以后还发展了他们自己的生产能力，而那时他们的创造揭示了一种新的"老年风格"，

这种风格偏离了他们从前的方式，以一种完全不同的方式说明世界。现在，这一点正成为艺术和文学史中专门研究的课题。

11.3 向世界的开放

动物的专门化也扩展到它们的认识器官。它们的认识只在一个狭隘而有限的特殊"环境"之内发展（雅各布·冯·于克斯屈尔[Jakob von Uexküll]）。因而，它们的主观的专门化可以说符合于对这个世界的客观的专门化，两种专门化互相交织就像一个齿轮系统。与此相比，人也没有绝对的东西，而只有一种被无限地强化了的"向世界的开放"。人的精神部分使人的其他部分的非专门化成为可能，而精神部分同样也是非专门化的。人又一次在同动物的对比中得到了阐明。结论是：人不仅具有胜似动物的理性；甚至在知觉的领域内，人也有许多优点。

在于克斯屈尔之前，人们已认识到，对于动物来说只是世界的一个特殊部分才与它们相关，动物仅对某些刺激作出反应，它们拒不接受其他刺激。也在于克斯屈尔之前，人们把上述情形归因于这样的事实，即动物只在事物与它们的生命利害相关时才经验到事物。对动物来说，世界被分成可食用的与不可食用的、性的对手与性的伙伴，平静的事件与危险的事件。然而当它与某物处于无生命的利害关系时，该物对它来说即不存在。

但即使如此，对动物的感受模式的解释也已过分拟人化

了。这种模式带有太多的想象成分，仿佛动物只忽略与它的利害无关的事情，就像人也常常会如此的那样。世界似乎仍然像呈现给我们那样地呈现给动物，其间只有等第之别：起先，动物面临的世界是一个多面的客观事件，然后，动物从其中割下与他的生命有关的狭小的一部分——尽管与我们相比，这是一个更小的部分。然而，自于克斯屈尔之后，我们认识到，动物原来就是并且只是生活在这样的一部分中。它所知道的世界的唯一部分就是它自己的那部分。与人相比，它与世界的接触少得难以想象。它不仅忽略这世界上的属于它的部分以外的无论什么东西，而且，甚至对这些东西缺乏感受器。在某种程度上，它的感觉器官是"过滤器"，这些"过滤器"只让在生命上有意义的东西通过。动物无需知道的无论什么东西都不能通过这些"过滤器"。因而，选择功能已在感觉的层次上完成了。在感觉中，环境的一部分被从总体世界中分割了出来。这种分割不是一种意识的行为，而是自然地在意识之前发生的。物种让个体动物的知觉力只适用于它必须感觉的东西。知觉的焦点似乎只落在必需的东西上。因此，动物始终被限制在它自己的世界范围之内——这个世界在量和质上都被缩小到适合于这个特殊的物种，因为每一动物物种都有自己的需要和习性。它如此彻头彻尾地适应于它的世界，以致它甚至不知道它只拥有实在的一个片断。

于克斯屈尔所提出的著名例子是雌性的扁虱。这种扁虱只有三种感觉：感受光、气味和温度。凭借对光的感觉它找到攀越树枝的道路；对气味和温度的感觉告诉它什么时候有一只温血动物经过树枝底下，以便它能降落到这只动物的身上吸血。它没有眼睛、耳朵和味觉，因为它不需要它们。"环绕着

扁虱的整个丰富的世界就这样缩小了，变成了主要由三种特性和三种刺激构成的一个可怜的结构——世界之属于扁虱的部分。"另一个例子是蜥蜴。蜥蜴在听到最柔和的声音时便蜷缩到树叶之中，但对在它旁边的手枪射击声却毫无反应。因为与这种声响相联的危险信号在属于它的那部分世界里并不存在。因此，这种声音是在它的感觉阈之外的。

动物的世界不仅从事物的世界中进行量的选择，而且，它只挑选事物的少数性质。动物不像我们那样拥有任何有着对生命来说是中性的固有性质的客观"事物"。毋宁说，它一开始就把一切与它自己的主观性联系了起来，它似乎只问：作为参与决定我自己的行为的一个因素，这个东西对我来说意味着什么？因此，它只知道一个部分，甚至只是在对之从自己的角度加以节略时才有所知道。它所感觉的世界与它必须在其中行动的世界相一致。

因此，同一个客体在不同的世界里便有不同的价值。狐狸在橡树底下筑窝，橡树是屋顶；对松鼠来说，橡树是某种可以攀登的东西；鸟儿认为橡树是某种能够在上面筑巢的东西；可是，蚂蚁只感觉到树皮，它在树皮的洞里觅食。"每个个体世界都从橡树上割下一个部分……在橡树的居民的所有各种个体世界中，橡树扮演了一个最变化多端的角色：此时它有这些部分，彼时它有另一些部分。同样的部分时而是大的，时而是小的。其木质时而是坚硬的，时而是松软的。它时而用于保护，时而用于攻击。"

从希腊人开始，人们就倾向于把知识理解成一种自主的原初力量，这种力量与生命相脱离，作为一种绝对的价值而具有独立自足的意义。知识的任务似乎唯一地就是发现真理。至

于人们设想少数真理偶尔也有些实际的用途，这只是次要的。但是，亚里士多德已经认识到，为知识而知识是一种较晚的文化产物。在十九世纪，人们十分清晰地说明了，在什么程度上所有的知识起初都只注视着与生命的关联。这一点对人来说如果只是有限度地正确，那么对动物来说就是不容置疑的。动物的认识器官从一开始就是这样组织起来的：它只记录某些与它们的生命有关的东西。自然节俭地行动：它没有给动物过多的器官。对于认识器官也正是如此：每一种生物在总体上只具有它生活所需要的那么多的认识。超过那一点的认识只会打扰它并使它糊涂。

然而，动物不仅对世界的感觉比人要"少"，而且，甚至这较少的数量本身对动物也起到一种作用——这正是为什么动物的感觉可以如此之少的原因。正如我们已说过的，动物为适合于其物种的固定本能所支配。它自己用不着决定它在每个特殊的情况下将怎样行动：它的行为方式生来就已注定。动物的这种天性也影响了知觉领域并说明了为什么事物只是（而且必须只是零碎地提供给动物。对于每一个生活将动物置于其中的境遇，动物在自身中已有了该如何行动的遗传本能，动物绝没有必要在理智上密切地专注于这种境遇的客观构成。动物无需从各个角度去看透这一境遇。毋宁说，它只须把这种境遇充分地纳入自身以便发动为这种境遇预设的本能反应。但是，这种过程以若干准则为基础。因而，动物能够凭着最低限度的关于世界的外部知识活下来。动物之所以能凭这种最低限度的知识而生活的原因就在于，关于世界的知识对动物的作用与对人的作用完全不同。来自世界的印象对动物来说仅是"信号"，这种信号开启了预定的行为机制。动物感觉的意

义不在于将"世界"传达给自己，而在于接通这种信号与"效应器"。

正如康拉德·洛伦茨(Konrad Lorenz)已经说明的，动物除了有本能行为的先验图式之外，还有感受世界的先验图式。在这些遗传密码中，动物似乎有它的"范畴"。它把它们像网一样撒出来以逮住世界的物质。它校核着它所遇到的一切，这主要不是为了这一切的客观内容，而是为了看看这一切是否适合某一个先验图式。如果它这样做了，相应的本能的行为过程就被"开启"了。对于这个世界，动物只知道它已先验地知道的东西。正像柏拉图错误地这样谈论人那样：它向外认识的只是与它的行为相关的因素，这些因素它在自身内部已以一种一般的内在形式而具备了。与现实的接触只给这些形式提供内容。

然而，人没有本能(为了阐明问题且允许这种夸张的说法)。自然并没有说在一个特定的境遇中人该怎样行动。人必须在自己的思考的帮助下独立决定自己的行为，必须独自决定怎样对待这个世界，怎样在这个世界中认识世界。人必须尽可能全面地具备关于世界的深刻的、客观的经验，以便按这种经验的尺度塑造他的行为。因此，与动物的知识所具有的适合于动物的使命相比，在人的生活的总体系统中，人的知识有一种完全不同的、更为广泛的使命。人的知识不仅必须发现信号和开启机制，而且必须建立一种与实在的更丰富的关系；人不仅必须选择世界的一个部分，而且必须尽可能充分地认识这个世界。叔本华就天才所说的那番话一般地也能适用于与动物形成对比的人：对人来说，理智不同于仅仅唯意志地看待世界，也就是说，不同于仅仅在世界中为意志或欲望寻求动机；

这样的理智从意志中解放了出来，它向世界的实际构造敞开着。

因此，我们不应只根据外部情况说人知道得比动物更多。人并不代表一种超越动物的纯直线式的进步。人不只是一种赋有知识的动物。人知道得更多这一点以这样的事实为基础，即人的知识一开始就企图达到一个性质不同的目的。并且，他知道得更多这一点还以这些事实为基础，即他的行为及他的活动或不动以一种与动物不同的方式发生，而知识在其中则是一个更为相关的预备因素和中介因素。认识的结构在这里实际上是独立于更基本的运动结构之外的。在人和动物中的不同的认识规律始终与两者的不同的基本生活规律相关联；认识规律从基本的生活规律中产生，或毋宁说，认识规律本身就是生活规律的一部分。

甚至在量的方面，与那些直接维系着人的生命的重要东西相比，人的知识的领域也更为广阔。因为人首先不得不从中性的材料中搜寻出那些与他有关的东西，或者，人不得不使它们成为与他有关的东西。因此，人首先必须得到一个范围广泛的知识储备。这个储备只是在后来（或永远不会）对他有用。从某一方面看，人的器官也是"过滤器"：它们也从那在广度和深度上都不可穷尽的宇宙中作出选择（这对他来说是不自觉的）。但是，它们是比动物的器官更有渗透性的过滤器。人甚至沉思那些对他最微不足道的东西。人为他永远不会登临的星星取名。由于个别事物对人来说不只是标志了他必须采取的方向的指示器，所以，甚至个别事物也不仅以其外形而且以其全部的内在珍宝，不仅单向度地而且以多方面的众多特征多向度地向他显示自己。当然，相对来说，很少有人对无关生

命的事情抱有某种纯粹智力上的兴趣。哲学和科学是文化的较晚的产物。哲学和科学并不把它们的兴趣仅限制在那些呈现自身以求解答的问题上，而是系统地向前推进到未知的领域。然而，哲学和科学一开始只是扩展和完善一种人的天生的原初能力。动物生来就知道它能够和必须知道的东西。然而，对于人来说，知识达到了一种"伦理的"向度。知识对他来说成了他必须完成的一项使命，但他也可能在这项使命面前失败。

动物把一切纳入他自己的生命之泉，这道构成生命所必需的泉水从动物流向世界，又从世界返回于动物；因而，它也使世界满载生命的意义。在人之中，这道泉水时断时续。用格伦的一个术语来说，在人那里，在对外界的知觉与行为的内在动力之间有一道"裂缝"。舍勒相信，人不必采取禁欲主义以制造这道裂缝，毋宁说，这道裂缝是天生的、自然的。人所感觉到的东西与人自己在一段适度的距离上相对立，这些被感知的东西对于人比对于动物更疏远、更陌生。从单纯与生命的关联上看，人所感知的东西对人来说成了一个具有自身规律的客体，它停留于自身中并与人相分离。或者说，以前的客体变成了一个主体，获得了一种属于它自己的存在。它不再单纯地竖立于人的生命行为的平面上，它不再被限制在以人的观点狭隘地规定了的功能上，就像橡树对于鸟只是筑巢的地方，对于蚂蚁只是在其上攀援的某种东西。这种关于特殊效用的明确的单义联系并不存在于人之中。人与橡树最初不是一种生命关系，而是一种认识关系。因此，人不仅外在地把橡树理解成某种功能的承担者，而且从它自身中把它理解成无功能的东西，理解成具有它自己的个性和重力中心的东西。后来，人也利用事物，给它们以功能的价值。但他这样做只是以后的事

情，事物起初却是无目的的客体。海德格尔把逻辑上的优先权给予那呈现于人的关注的意向面前的"作为工具的客体"，而认为那被"呆呆地凝视"的"中性客体"只是一种有缺陷的形式——他的这种看法是错误的。一般的人类学没有证实这种实用主义的自然主义，毋宁说，实用主义的自然主义倒是进一步证实了把人看成一个天生的理论家的较古老的经典概念。哪怕是实践的人也不是一个动物。他自己从原初的中性客体中制造出与他相关的工具。这就是为什么他能够经常改变他从同样的客体中制造出来的工具的形式的原因。

沃尔夫冈·克勒(Wolfgang Köhler)对黑猩猩的智力所作的实验很好地说明了人与动物对世界有不同的关系。甚至是这些最聪明的动物也经验不到功能不确定的"事物"。功能不确定的"事物"能够实现不同的功能，时而是这些功能，时而是那些功能。但是黑猩猩只按照一种功能来感受事物，因此，它们只有经过艰苦的努力才能达到这样的见识，即也可以给一个事物附上其他功能，一个同样的事物能够有几个功能。克勒的类人猿只是在一种罕见的"怪异经验"中才会发现：由于缺少一根棍子(它被人取走了)，高高地系于笼顶上的水果也能用一条毛毯敲下来。这是一种罕见的经验，因为毛毯被用于一种不同的目的；毛毯是用于"在上面睡觉的"，而不是用于"将东西取下来的"。

事物在动物的生活中扮演着角色，动物不能从这种角色中分离出作为一个整体的事物，因此动物也不能从角色中分离出一个事物的组成部分——这些组成部分作为一个整体而扮演着角色。动物所感受到的一个较大的整体不是一个由独立的组成部分合成的东西，而是从一开始便是一种格式塔形

式。所有的组成部分都取得来自形式的化合价，它们互相完全溶合了起来。因此，如果动物在形式之外遇到了这样一个组成部分，它不会承认这个部分是整体的格式塔中的已知的东西。如果把一只苍蝇投向一只蜘蛛，蜘蛛不知道怎么办好，蜘蛛不会去吮吸它，因为蜘蛛知道的只是它用于捉苍蝇的网上的苍蝇。也由于这个原因，克勒的类人猿完全不知道它能够通过折下一根树枝来取代失去的棍子，因为树枝溶入了树的知觉形象中，故而它与一根单独的棍子有如此根本的差别，以致两者之间的认同极不容易。在这个例子中也可看出，客体不是就其自身而被理解成一种客观的物质，而是在一个坐标系的框架里被理解的，在这个坐标系里，该客体有某种意义，这样就阻止或至少妨碍了在这个坐标系之外对该客体的认识，以及对该客体可适合于其他意义的认识。因而，只见形式的倾向处于真正的客观性的路途之中。格式塔理论也证明了这种对形状的知觉存在于人之中并独立于分析理性的功能。在动物中，这种知觉则完全占支配地位。人通过把事物分解成要素开始经验到这些要素的客观内容。

伴随对世界的理解，自我理解也得到了改造。动物使一切与它自己相联并且只从自己的角度看一切，从自己的角度决定有价值或无价值。动物以自己为中心。然而，人"离心地"生活着(普勒斯纳)。他不仅根据自己为世界定向，而且也通过世界重新给自己定向，他把自己安置在世界中并且知道自己在世界中的位置是偶然的、任意的。"人的位置既在人的眼界之内又在人的眼界之外。"人陪伴着世界，他自己反过来也被客观化了。一切高级形式的反省、自我审视和自我教育的潜力之源即在于此。

于克斯屈尔没有把动物的世界与人的世界进行对比。正如同一事物在不同的动物世界中有不同的意义一样，同一事物在不同的人群世界中也有不同的意义。对森林居民来说，橡树是一定量的木材。孩子把森林看成是寓居怪物的地方——在树皮上显出一张可怕的脸。在狩猎者看来，森林是获取猎物的地方。流浪者视森林为阴凉处、为美丽迷人的去处。逃亡者把森林作为藏身之地。按照埃里希·罗特哈克尔(Erich Rothacker)的看法，甚至全部文化都是根据特征向度从感受上进行选择的。每种文化都从整个世界中编织出不同的风景。哲学和艺术养育了希腊人，而罗马人则被训练成适合于统治、法律和果敢行为；希腊人的全部精神生活不同于罗马人。反肉欲的盎格鲁撒克逊清教徒拒不接受某些刺激，而拉丁人恰恰为这些刺激而力图增进和磨炼他的感受性。正如在心理学上有一个唯有某些刺激能够通过的"识阈"一样，这里也有一道"文化阈"：唯有在我的"生活的类型"之内有"意义"的东西才被允许穿过阈限。

但是，动物主要只有由自然提供的主观世界。而人却有客观世界。人只是在第二步才把客观世界聚缩成由他自己构筑的主观世界。环绕着人的世界是文化的部分。因此，一般说来，"人"并不像每个作为整体的动物物种那样只有一个单一的主观世界。人的单独的群体——民族、职业等，每一个都有不同的世界。这样一个群体中的某个成员常常成长起来而进入了这样一个世界。但在较早的时候，这个世界是被"创造"出来的；而实际上，后代的某个成员能够(如果他愿意或坚持的话)分解、改变或扩展这个世界。罗马人能够把自己教育成希腊人。人永远不会被僵硬地限制在一种特殊的世界类型中。因

此，由于移情作用，人也能分享其他存在物的世界，甚至分享非人类的世界。他甚至能理解他的敌人。

正如上面已经谈到的，以思考为基础的行为最终比本能的反应走得更远，但一开初它却使生活变得较为艰难。在格伦看来，这一点也适用于认识领域。在一个比较有限的圈子里，动物一开始就知道每个事物意味着什么，要求什么。然而，在人的复杂得多的世界里，他起初并不知道他该怎样利用这个世界，怎样在这个世界里活动。一开始，他进入了一个由永远更新的、不协调的印象所构成的令人惊讶的竞技场——那些印象从所有的方向流向他并使他失去方向。

按照格伦的看法，人通过使刺激的洪流流入构成了文化结构的渠道网而把自己从这股洪流中解放出来。在这里，格伦又一次从从属性的角度思考，而其实这里的情况是内在地彼此规定的。由于人没有借以对世界进行分类的自然参照点，所以他就自己设定了人工的东西；只有在人工的东西的帮助下，他才成功地处理了丰富的印象——这些印象以其奇异性麻痹着人，使人陷于混乱之中；因此人迫使事物"驯服可驭"。实际上，语言在这一点上作出了主要贡献；与动物的叫声形成对比，语言不仅表达了某种主观的情感反应，而且表达了某种客观的东西，这些东西只有人才能认识、记忆和描绘。语言在概念中对每一个事物进行了分类，它由此而消除了纷繁杂沓的混乱。事物在井然的程序表中获得了一个位置。事物不必在人的生命活动中扮演一种角色，人通过给它们一个名字而握有了对它们的所有权。人们可能会说，在人那里，语言的词取得了在动物那里的洛伦茨遗传贮藏器的位置——除非词并不与反应联系在一起，除非词提供了远为复杂和分化的贮藏器。

赫德尔在他的论文《论语言的起源》(Über den Ursprung der Sprache)中提出了一般的预测，他指出，每个动物都有它自出生起就所属的"领域"，它依靠自己的本能在这个领域里找到自己的生活方式。"在人那里，整个场景发生着变化。"与动物相比，人首先似乎是"自然的最孤独的儿童：裸体的和被遗弃的、孱弱的和无力的、胆怯的和不能自我护卫的；最为悲惨的是，人被剥夺了任何指导生活的本能。人在降生于世时只有如此模糊的和被削弱了的感觉能力，只有如此不确定的潜在能力，只有如此分裂了的和迟钝的动力"。"人的物种的本质"实际上由"裂口和缺点"构成。尽管人与动物比较的结果从许多方面看是人的不利；但是，从其他方面看，人似乎仍是赋有特权的，他被召唤着趋向于更高级的事物。"人没有一成不变的、狭隘的、只有一个任务期待着他的领域；他为一个活动和目标的世界所环绕。"正因为人必须进入广阔得多的实在圈，他的本性才在许多方面与动物相对立——动物的本性只会妨碍他。"人的器官和机体没有敏锐得适用于一种事物；他有着适合于一切事物的器官；因此它们对于每一特殊的事物自然就较弱一些、较迟钝一些。他的灵魂的能力跨越整个世界；他的观念方位没有一个指向单一的事情；因此，他没有天生的艺术倾向，没有天生的艺术完善性。"赫德尔以"思考"这个含义很广的词概括了"从人的缺点中产生出来的代替物"；自然用这个代替物给人以补偿。康德在他的《关于具有世界意义的宇宙史观念》中采纳了上述观点。因此，赫德尔已经看到了下述两方面之间的联系：一方面是动物的本能指导系统及它之受周围环境的限制，另一方面是人的微弱的本能及他之更伟大的向世界的开放。赫德尔在其论文中同样也认识

到了语言的特殊意义。他把人称做“言语的动物”。这个定义过于狭窄，因为一般说来“人是文化的动物”。然而，赫德尔正确地注意到了文化的这个特殊部分。洪堡也通过语言的例子说明了人的发展与文化的发展的悖谬的共时性：只是用知识之网抓住了世界，人才发展他自己的生产力和内在形式的丰富性；但为了能够形成语言，人首先必须是个人。

第 5 篇

作为一种理智存在的人（文化人类学）

12 作为文化创造者的人

12.1 未完成性与自我完善(自由、创造性和个体性)

文化人类学是未来的人类学。所有以往的人类学都只是它的前奏。文化人类学是第一种这样的人类学,它不是人为地把人与人生活于其中的自然界隔离开来,而是在与自然界的相互联系中观察人,把人看成既是自然界的承担者又是由自然界养育而成的。但是,人生活于其中的世界是他的文化。因此,文化人类学是第一种将完整的人包容进去的人类学。

正如我们已看到的,就获得知识而言,人的"非专门化",若用积极的词语重新表达,即意味着"向世界的开放"。

但是,从人的行为看,人在积极的方面也是非专门化的。任何本能的冲动并不驱使人应用特殊的能力或遵守特殊的生活习惯。这里,非专门化的结果是不确定。但是,以积极的词语来说这意味着:首先,人能够决定他自己的行为模式,即他是有创造性的;其次,人能够做到这一点的原因在于他是自由的。人在双重的意义上是自由的:人"摆脱"本能的控制而获得

自由；人"达到"生产性的自我决定的自由。因此，除了纯粹在理论能力上向世界开放（如上所述，这一点也取决于人类行为的结构）以外，创造性和自由是两个附加的人类特征。这两个术语听上去都已陈旧不堪——"创造性"主要一直用于美学，"自由"则用于伦理学和政治学。但是，当它们在一般人类学的意义上被用于目前的语境中时，它们重新获得了一种新的色彩。

非专门化和专门化并不是互相平行的。人不像动物仅仅从后者汲取生活源泉那样只是从前者汲取生活源泉。毋宁说，非专门化包含着某种不完美性。在我们所发现的世界中有一道裂缝。当人亲自考虑他的自由的创造性并创造了他的行为时，人的自由的创造性足以填补这道裂缝，并且似乎是抓住了那专门化已给予了动物的东西。在人这方面，只有非专门化和创造性一起才抵得上动物的专门化。人们可能会说，动物天生就比人更完美。动物只是在自然之手已把它铸成之后才来到世上，它只需要实现在它之中已经是现存的东西。而人的非专门化却是一种不完美。自然似乎没有把他铸成就将其放到世界中；自然没有作出关于他的最后决定，而是在某种程度上让他成为不确定的东西。

因此，人必须独自地完善他自己，必须确定自己是否置身于某些特殊的事情中，必须试图依靠自己的努力解决他那专属于他自己的问题。他不仅可以而且必须有创造性。创造性决不局限于少数人的少数活动；它作为一种必然性植根于人本身的存在结构中。正如在前面曾叙述过的，智人同时而且更多地是有创造力的人。不完美、开放、内在地无限、不可理解，同时又活跃并处于生成过程中——人在自身中把所有这些特

征都结合了起来。而自韦尔夫林以来，人们用这些特征刻划了巴罗克（也包括浪漫主义）时期。

然而，人的自我完善并不必定意味着在一种极其肯定的意义上的完善。它只意味着，人使自己完善起来并给自己以确定的形式。这可能是某种高级的或低劣的形式、丰富的或贫乏的形式。正是因为人的本质取决于他自己的决定，他才天生就是一种处于危险中的存在。既然动物不对它自己负责，那么它确实就不能高于自然为它选定的形式，但也不能低于这种形式。然而，人有一个更大的范围。正如古人已看到的，知识和德行的可能性也包含着错误和罪恶的可能性。人可能把自己提升为一种值得敬慕的、令人惊奇的事物，但"腐败了的最好的东西就是最坏的东西"（亚里士多德）；人也可能利用他自我形成的能力而"变得比任何野兽更野蛮"。像尼采所描绘的在人眼中的类人猿那样，在处于一个更高水平的人看来，人是"笑料，是丢脸的东西"。

自我完善的原则进一步产生出一个推论。动物发现了它们的业已存在的本性，这意味着一个物种的每个标本都类似另一个——物种越低级，个体间的相似越完美。行为的旋律在动物物种里是预先构成的，动物的生活只是演奏行为的旋律；物种的可能性只是被展示出来的。另一方面，个体的人在为他的完美的存在而斗争的过程中，不能只限于做一个他的物种的代表。动物完全与人的物种相一致，人只部分地是这样。人也应该部分地超越他的物种，人应该生产出某种属于他自己的新东西。由于人的基本的天职，人在每种情况下都是一个特殊的个体。因而，当存在主义反对关于"一般的人"的人类学时，它在它那一边也拥有某种真理：只有具体的、受时间限制

的人才是一个完全的人。

当然，作为一条规则，人们总希望每个个体的行为与各自的传统相一致，然而，这种一致不是自然规定的，而是文化规定的。希腊人首次规定了个人的自由，并容许和鼓励他真实地对待自己。通过在文艺复兴和狂飙运动中对这一开端的更新和深化，另一方面，通过基督教，独立的和创造性的人格——它仅对自己负责并汲取自己的能力——已成了我们的世界的道德和动人的呼吁。但是，我们并不因此而只培养任何特殊的能力，而是要培养符合人类命运的中心的能力。我们只不过在那始终是我们原初的命运要走的道路上迈出了区区数步；但依靠这几步，我们变成了人，是人。

12.2　历史的概览

一种古老的哲学传统认为，人屡屡像那"站在十字路口的海格立斯"（普罗迪卡斯），人必须"选择"他的生活的范例（柏拉图），并且偏爱较好的生活（亚里士多德）。但是，古人们没有从一般人类学的或文化哲学的视野出发提出这些思想，他们提出思想只是为了较狭隘的伦理学领域。因此，在古典传统中，我们应该在什么当中选择以及为了什么选择，常常是作为一种理想的规范预先给定的。我们确实有选择的自由，但我们没有更基本的创造的自由，也就是说，发明我们想要做的事情的内容的自由。只是现代西方才认识了这种创造的自由。

因此，在历史刚刚跨入现代时，人带着一种新的自我意识来正视一切事物，人要求取得一种优越的地位。在永恒的秩序

中，上帝把一个固定的等级分配给每一个事物。在这种秩序中，唯独人具有机动性，唯独人自己指定自己的等级。比科·德拉·米兰德拉在《人类尊严讲演录》(Oration on the Dignity of Man)里仿效一本阿拉伯原作写道：人作为最微妙的造物不仅受到动物的妒忌，而且甚至受到星灵的妒忌，在动物与星灵这两个存在的层次之间人占有了居中的位置；人构成了适合于两者的一个"统一的环节"(波西道尼厄斯已有这个观点)。因为，在一个同样也固定的和先定的世界中，唯独人从事自我决定。当然，这种恩惠也包含着一种诱惑。

米兰德拉写道，自从上帝创造了亚当之后，他就对亚当说："我们没有给你特别的形式、特别的遗产，所以你也许会得到并占有你所希冀的东西作为你的装备。我们已使所有其他的造物服从限定的规律，唯独你完全不受限制。你能挑选并选定去做由你自己的意志所决定的无论什么样的人。为了你自己的荣誉，你自己应该成为你自己的主人和建筑师。你可能蜕化为一只动物，或者把你自己提升到最高的上帝的领域。"就人来说，"他可能是他所渴望着的东西。动物从出生时起就具备了它们将一直具备的东西。神灵从最初的开端起就构成了它们将永恒地保持着的东西。只是在人那里，上帝播下了所有创造性的种子，播下了每一种生活方式的幼芽。谁会不赞美这种类似变色蜥蜴和海神的变态能力呢？"

与这相关的一个更进一步的因素(在费奇诺和布鲁诺那里也有这个因素)在于，正像一个世界的镜子影像如今被经验为无限的一样，如今，人也不只是有一种单一的可能性，他应该实现无限的可能性。人没有一经获得就该维持和保留下去的确定的形式；他应该从每一种已得到的形式出发进一步发

展到下一种形式。他永恒地寻找着自己。由于天生就为频繁的运动所纠缠，他常常对自己表现出某种不满。"只有人才永远不会滞留于眼前的生活状态中，只有人才不满足于留在眼前的处境中。"按照库萨的尼古拉的看法来说，我们的知识是关于世界的一个活的影像，它永远不会理想地达到圆满状态，它只是把客观的无限变为无限的时间，所以我们在生活中也经历着频繁的生成和死去。因此，文艺复兴使人充满了不安和动力，充满了对新东西的强烈的渴望。虽然人实际上一次又一次地找到了新的形式，但文艺复兴首次使这一点强化为一种伦理意识。这种意识自斯宾格勒以来常根据歌德所塑造的形象而被称为"浮士德式的"：

> 在前进中，他找到痛苦和欢乐，
> 他，每时每刻都不满足！

赫德尔认为，动物仅是弯腰曲背的奴隶，而人是"创造的最初的自由民"，人是"为自由而长成的"；人"不再是自然手中一架运转永远正常的机器，人成了他自己的行为的意图和目标"。这就是人之伟大的原因，但也是某种风险的原因。"让我们想一想，自然似乎冒着多大的风险！因为它把理性和自由委托给地球上一个如此孱弱的有机体……善与恶、真与伪的尺度取决于人；人必须选择。"完美性和腐败性均等地包含在人之中，唯有人决定着道路是朝着完美性拓展还是向着腐败性延伸。

然而，康德和席勒求助于论证较不充分的古代概念。席勒在《论魔力与尊严》中说："在植物和动物中，自然不仅指出了

目标，而且也自己来实现目标。但是，对于人，自然只分配了目标，自然把目标的实现委托给人。"这样，"自然"仍设定了人的模型。人只是必须实现它。至于想不想实现它，人有决定的自由。只有人有意志，而其他的创造物，包括动物和上帝（席勒在《古希腊的节日》中，再一次把人置于动物与上帝之间）必须成为它们所是的东西。但是，这仍然只是一种有限的自由。它不适用于关于人应该成为什么的概念的内容。（此外，席勒的确发现了另一种更深刻的对自由的表述，即人在审美"游戏"中把必然性的领域和自由的领域结合起来，"只有在玩耍的时候，他才完全是人"。这是走向黑齐恩加的"游戏的人"[Homo Ludens]的出发点。）

对基尔凯郭尔来说，每个个人都自我负责。我们不能像接受给定的东西那样接受我们自己，我们必须有意识地掌握并"选择"我们自己。但是，基尔凯郭尔的著名的"或此或彼"的选择在我们之前就已存在。它只是一种古老的宗教选择：要么是基督，要么是亚当；要么是永恒的拯救，要么是尘世的幸福。因此，基尔凯郭尔也只知道在两种先在价值之间作决定的自由，而不知道形成价值自身的自由。

马克思和尼采是十九世纪的另外两个伟大的思想家。在他们那里，事情就显得迥然不同了。在马克思的被过多地引用的句子里，社会现实和阶级状况只是部分地决定意识。像哲学的意识或意识形态的意识这类第二位的意识也是如此。但是，一种更基本的意识，作为动力的理智，则始终反过来决定着社会现实。因而，马克思甚至不像他自己所相信的那样是黑格尔的反对者。毋宁说，他也是德国唯心主义的一个继承者——他只是首先把德国唯心主义用于社会的和经济的领域，他使德

国唯心主义产生了一个更基本的转折。按照古典经济学的理论，人有自然的需要——这是经济学已发现了的存在的东西，人只能以一种较好的或较坏的方式满足需要。然而，在马克思看来，人甚至在物质的需要中也不是自然的存在。人区别于动物，这种区别已被事实所证明，即人自己创造了他的外部生活条件，人发明了工具，生产了商品。实际上，人在改变他的生活条件的过程中也改变着他自己。人是唯一必须劳作的造物，但是，他的劳作不仅是一种艰难的命运，它也包含着人的伟大的种子。正如艺术的劳作产生出享受美的普遍能力一样，经济生产创造出消费，即特殊需要本身。生产“不仅为主体生产对象，而且也为对象生产主体”。由于需要的满足，生产第一次引起了新的需要。看上去是我们的本性的东西实际上是我们自己的自发活动的结果（这里使人想起费希特，尽管马克思与费希特有种种区别）。正像人把自己塑造成一个经济主体并给自己以一种“完成”一样，人在非经济的事情中也是如此。马克思甚至想把人的直立行走追溯到某种意志的完成。

相比而言，尼采关于人的最初的经验是人的无限的可塑性的经验。人完全适应于这样的情况，即人能够接受最多变的形式，人为自己提供了这些形式。“在人那里，造物和造物主是统一的。”正如米开朗琪罗预先看到了他必须在大理石中凿出的雕像一样，在尼采看来，在人之中存在着处于休眠状态的关于人自己的理想的形象——这种形象不是原初的安排，而是自由的设计。“呵！你，人！我看到了一个沉睡于石头之中的形象，我的形象中的形象！哎呀，我看到了，它一定就睡在那最坚硬、最丑陋的石头之中！”（《扎拉图士特拉如是说》第二章第二节）人的幻想和不安将永远竖立起这种新的理想形象以

指导自己。没有一种人为自己指定的存在方式是最终确定的，每一种存在方式都必须“为了将来的缘故”而再次被打破。人“比任何其他动物都更不可靠、更多变、更不确定。……与所有其他动物相比，人更大胆，更富有创造精神，更多地向命运提出刁难和挑战；人为了最终的统治而与动物、自然、众神进行着不知足、不厌烦的斗争，人是他自己的伟大实验者；人是永不气馁的人，是永远面向将来的人，人发现从他自己的跳动着的活力中找不到歇息之地，所以他的未来像靴刺一样始终不懈地刺激着每一个现在的肌肉”(《道德谱系》第三章第十三节)。人的最大的危险是“过早的停止；而就我们所能知道的，大多数其他动物的物种在很久以前就已停顿不前了。”

这些思想中的一部分在存在主义哲学中找到了现代的表达。柏格森早已反对用世界中的客体的标准来理解我们自己的心理，虽然我们生活在这些客体中，因而它们是我们心智的范畴系统的最初决定因素。由于这些事物被不可更改地限定了，所以能被测量和计算。但是，我们的灵魂的最深沉的泉源却是一道形状不定的溪流，它对未来开放着。我们必须像雅斯贝斯所要求的那样使我们的自我理解非客观化。只有这样，我们才能认识到我们自己是开放的、无成见的可能性。我们必须自由地决定我们各自的存在。

因此，海德格尔让我们“设计”我们自己。我们始终把我们的设计投射到我们之外，此后，我们又用现实填塞这些设计。正如对存在的普遍忧虑迫使我们进入事物的未来那样，我们也进入了我们自己的未来。在这样做的过程中，我们只是太容易陷入这样一种危险中：不听我们自己的个性的声音，而仅仅抓住来自外部的、由非个人的社会力量所强加的机会。存在主

义哲学试图把我们从屈服于非个人的力量——这种力量免去了我们应该作出的决定——的迟钝的、不负责任的休眠中唤醒。它想呼吁我们利用内在的潜力，这种潜力适合于我们自己的自我并仅仅适合于它。

然而，设计我们自己的自由为某些预先给定的事实所限制。首先，人的存在永远不是重新开始的，毋宁说，它常常发现自己"被抛入"了某种它未曾寻求过的历史状况中。我们过去在社会里成长，现在在社会里生活，我们全都为社会的传统所塑造。我们也被我们自己的过去所塑造。我们是这份"遗产"的承担者，它也规定了我们未来的路线。如果我们为之作出决定的可能性继续了这份遗产，那么只有这样，这些可能性才最深切地属于我们自己。因而，过去生活的重担时刻都限制着我们作出决定的权力。

由于存在不是从无开始的，所以它并非悬挂于空洞的空间中。存在不仅处于一种一般的历史状况中，而且面临着生活的具体状况所提出的任务。这些任务也都处在我们的决定的前提之中。我们能够以这种或那种方式解决这些任务；但是，我们的决定的框架是，我们必须解决全部任务，或者只解决这些特殊的任务；而这个框架并不在我们的决定能力之内。

像基尔凯郭尔一样，海德格尔希望我们挣脱束缚去达到我们的"个性"。他比基尔凯郭尔更清楚地知道，每个个体的个性内容是不同的。但他又像基尔凯郭尔那样把个性的内容当作每一阶段都已预先给定的。我们的成就应该只对于这种内容来说才是真实的，我们的成就应该只是"实现"确实有效的可能性。他没有意识到还有更基本的、存在于对内容本身的创造中的成就。

但是，这正是让·保罗·萨特所要求于我们的成就。植物和动物只需要实现它们的物种的规律。甚至一个工艺品也是按照首先存在于手艺人头脑中的一个计划而生产出来的。然而，对人来说，所有的柏拉图主义都失效了。人与其他的造物不一样，对人来说，没有先于其存在的本质。上帝并没有以自己的形象造人，理性也没有包含一个反映了人的无时间的本质的模式。甚至谈论人的本质也只是自欺欺人；因为存在着的只是“人的状况”。

其他存在物的特点是具有永恒的本性，而人却处在不断创造自己的状况中。既然人的基础只是无计划，人就设计他自己。“人创造人”。人在对他自己的不断超越中永不会静态地存在；人一再被抛入纯洁的未来，不断地成为他想要成为的东西。

因此，人注定是自由的；他承受着这样的必然性：他必须一直是自由的。自由不是他能够接受或拒绝的礼物。自由是人的内在不确定性的必然结果，如同阳极趋向阴极。“懦夫使自己胆小怕事，英雄使自己勇敢无畏。懦夫常常有不再怯懦的可能性，英雄也有不再勇敢的可能性。”人不能逃避自由，甚至在他不知道自由或否定自由的时候也是如此。

也可以这样说：人是被罚入自由的。自由是人的“尊严”的基础，但同时也使人负起责任的重担。因此他一再试图摆脱强加于他的责任：例如，他求助于上帝的意志——但这种意志并不存在；或求助于性格特质和外部环境——但这些都只具有制约因素的力量而没有决定因素的力量。人把他的命运理解成什么？人怎样塑造他的命运？内在于人的命运意味着什么——这些问题的解决只有依靠人自己。我们永远不能卸下我

们的责任。我们是我们从我们自身中塑造出来的。

萨特的普罗米修斯式的灵魂创造论由于其极度夸张而陷于谬误。首先，正如瓦莱里宁愿在清醒的意识中创作他的诗篇而不愿受灵感的支配那样，萨特也认为人应该“使”自己具有意识。但是，狂飙运动早已认识到，我们没有制作一件艺术作品的能力，艺术作品必须在机体生长的潜意识的沉默中成熟。我们同样也必须把我们自己托付给我们的生长。对于萨特来说，人类学缩小为伦理学，这不是偶然的：有意识地作出的决定在性质上倾向于伦理的决定。其次，所有的创造只有实现了客观的必然性才能获得它高贵的地位。因此，对柏拉图来说，创造受理念支配；对康德来说，创造受普遍立法支配。当然，在今天，当我们比早些时候更多地意识到了每个个体的不可重复的个性时，这些公式就显得有点苍白无力了。但是，即使是最独立的个体也必须通过一个法则、一个“个体的法则”而取得合法性（格奥尔格·齐美尔[Georg Simmel]）。如果这条法则失效了，那么创造就退化为游戏。创造的结果不再带有必然性的特征，而是带有狂想的、独断的特征。这样一个退化的过程发生在从狂飙运动向浪漫主义的转变中。在狂飙运动中，创造的主体有一种与自然统一的感情，而浪漫主义则使主体没有任何比它更高的东西将其包容和支撑。这样的主体实际上注定不再是自由的，而是狂想的。这样的主体也是萨特的主体。因此，作为一个哲学家，萨特不知不觉地继续了浪漫主义的迷惑与无约束。第三，由于在我们的创造力中我们被置于某种超越我们的东西中，所以我们不能把我们所创造的东西只归因于我们自己。其他的力量在创造力的起源中起着作用。当我们创造结构和创造我们自己的时候，情况确实如此。我们把

我们自己"作为一件礼物"而接受下来(雅斯贝斯)。第四,被创造的事物永远不仅是我们的指向该创造物的有意识的创造意图的积淀。这一点也是十分明显的,因为创造出来的事物包含着在原始的意图中所没有的方面,包含着在现实中无影无踪的方面。"我从祭坛上带来纯洁的火;我所点燃的不是纯洁的火焰"(歌德)。我们对我们自己的行为的结果感到惊讶。

12.3 文化的自我完善的凝固

但是,只要某人仅在动物的和肉体的水平上作比较,说动物有这些特征,而人有那些特征,那么,他就没有在动物与人之间作出决定性的区分。人胜过动物的东西远不止单纯的特征。使人能活着并使人的生活更安逸的是某种其他的东西。

人不必每时每刻都完全重新开始获得对世界事物的洞察,获得关于世界事物的知识,并重新开始决定他自己的行为。每一个个体都收集着"经验",这样的"经验"也在每个群体中得到传递。因此始终有一个知识的储备供人之用。同样的情况对于技术的发明和存活下来的道德的和社会的制度也是真实的:前者补偿了人的适应自然能力的缺乏;后者在被发现之后不是很快消失,而是成了陪伴着那些民族的永久的财产。我们有创造它们的能力,我们也有把它们作为一种稳固的习俗和传统的价值保存下来的能力。可以说,眼前的真实的创造力同另一种处于聚合状态中的创造力结合了起来,后者即是过去的创造力,它已经结晶成客观的形式。

我们把凝固了的人类创造力的积淀称作"客观精神",如

此来扩大一个黑格尔术语的外延。如果我们把人所获得的但非人所创造的知识贮存纳入客观精神的范围，那么我们就是在谈论(客观)文化。虽然文化只来自人，并为了保持活力需要人作为它的承担者去使用它，需要人用它来充满他自己，但是，它仍然不仅是人的一次偶然事件，而是具有在人之外的独立的存在。如下的事实明显地说明了这一点，即文化能够被分离并从一个承担者传给另一个承担者。在这一点上，文化之与我们相分离正像预先给定的自然界与我们相分离一样。我们循着常规无可逃遁地置身于我们自己所造成的文化世界中，其情形就如我们在自然界中一样。

因此，这样的做法是片面的，即只在逻辑的和伦理的平面上给人以自由的决定。在人类学上看，如下这一点同样是重要的，即自由的决定在生活中并不必须是枯竭的，相反，只有在自由决定的基础上并作为自由决定的一个结果，一种特殊的现实结构才能得到巩固。起初只是由单个的个人所经历或产生的东西能够变成规范，为后代的感情和行动所模仿和追随。作为创造者的人在他的文化创造中是不朽的。他的创造力的成功在于文化的创造。

文化创造的范围和深度比从前人们所相信的要大得多。在人类生活中，较少的东西建筑在自然支配的基础上，较多的东西奠立在由文化所塑造的形式和惯例的基础上。正如我们过去从历史中认识到自然的人是不存在的，甚至最早的人也生活在某种文化中一样，我们今天也已在人类学中认识到甚至最基本的和必需的事情——我们怎样饮食和生育，我们与环绕着我们的世界处于怎样的关系中，我们打算怎样抚育我们的后代，等等——都是由人自己所安排的。虽然这些事情实

际上是我们与动物共有的，但它们在动物中是为自然所调节的。我们不应该为任何我们所选择的解决办法去求助于自然的规定。自然不可能证明惟有这种形式而非其他形式对于婚姻或公共生活等才是正确的形式。我们所有的规则都是非自然的和人为的，如果你愿意那么说的话。用智者派的话来说，它们的基础不是自然而是风俗或习惯。虽然这些风俗或习惯在主观的善良信念中被相信为它们本身即是必然的和正当的，但是，正如某些智者派的哲学家所提到的那样，它们也可能起源于纯粹武断的决定。自然自己迫使我们具有了文化。甚至在动物的层次上我们也自由地获得了我们的生活将通过文化创造力而采取的形式——这是我们的本性。即使是这一层次，在人那里也是一个文化的层次。这就又一次说明了人不是这样一种动物，它具有特殊的人的特征，并仅仅把人的特征加到动物的基础之上。人类的一切都是人的，从其基础向上都是如此。

然而，我们必须饮食，必须与异性发生关系。由我们自己所决定的只是我们在其中做这类事情的形式。必然性植根于自然中，只有方式留给了我们自己。这里存在着必然与自由的共同统治。一旦人被赋予了创造文化的能力，他就超越必然性而使用这种能力并创造完全不是由自然所预见的文化形式；而且，对于这种创造来说，不仅方式而且甚至事实都源自人自己的自由的行动。这是双重的创造。人不仅给本来是必然的领域提供了形式，而且甚至创造了这个领域本身。

当富兰克林把人称为“制造工具的动物”时，他只表达了极其有限的真理。人不仅制造工具，而且制造知识传统、世界观、技术、习俗、社会秩序、交流工具、时尚和许多其他东西。

一般说来，我们把这一切都看作是理所当然的，我们不会想象人可能以另外的方式思考或行动。虽然人实际上是自己文化的创始者，但人相当长久地没有意识到这一点。人把文化看作上帝的一件礼物或一项自然的捐赠。在客观地起作用的创造力还未被主观地发现。后来，希腊人建立起关于文化起源的理论，因为他们处于文化多样性的压力之下，并且，对他们来说，在其他地方极度缓慢的文化发展速度已被如此加速以致文化显然可以看作是由人所制造的。现代和今天的人们甚至更深刻地意识到，文化的一切事物——不论其在各地都相同还是因地而异——都有一个历史的起源；他们还意识到人造物的圈子现在延伸得多么宽广。

13 作为文化产物的人

13.1 人是文化的存在

我们已经研究了作为上帝的产物的人,作为理性存在的人和作为生命存在的人。现在,我们必须开始认识作为文化存在的人。我们首先是文化的生产者,但是,由于一种反作用的结果,文化也生产了我们。在一个"强有力的因果循环系统"(克罗伯)中,我们决定了文化,而反过来也体验到文化对我们的"塑造"。在论述"个人与社会"的问题时,西奥多·利特(Theodor Litt)所谈到的"视角的交互作用"是正确的。从文化的观点看,主动的生产性是基本的。它是文化的基础。然而,从个人的视角看,人是被动的产品这个事实是基本的。每一个人首先为文化所塑造,只是然后,他或许也会成为一个文化的塑造者。与动物相比,人似乎有着"缺口",而填补那"缺口"的不仅是个人文化成就的可能性,而且是被继承的客观的文化潮流。正是基于这一点,人类常常生活在某种双重的历史意识

中，它把它自己同时看作年轻的和年老的，站在开端的和立于终点的。这两方面都是真实的：作为依然创造着未来的东西，它是年轻的；作为已被过去所创造的东西，它是年老的。

如上所说，无论什么时候都没有一个人"正好从开端"出发。并非每一个状况都对我们的创造力提出挑战。我们一般只需采纳较早的创造的结果。我们能够航行于远在我们的时代之前就由其他人开掘了的宽阔的运河系统中。我们不仅生而就具有我们自己的作为个体的天赋，而且同时也被投入已由我们的祖先积累起来并传给我们的某种文化的"外部装置"中。除了我们自己所具有的主观精神之外，我们从祖先那里接受了客观精神的礼物。我们的生活似乎只需被纳入我们可以得到的这个客观精神的轨道中。我们的生活在漫长的延伸中绝对无需自主性，而只是使先已存在的生活形式重新现实化。正如伦理规范的情形那样，我们被迫为所有领域中的先已存在的规范所引导。

那就是我们在一个陌生的、充满敌意的世界中自立的唯一方式，同时也是我们达到一个高于我们独自所能达到的阶段的唯一方式。相对而言，个人在其短暂的一生中所能创造的东西是微乎其微的。然而，在文化中，我们的基础是由整个民族（实际上是所有民族）世世代代经历的经验和发明所积累起来的财富。我们是这些财富的受益者，他人所完成的这种准备工作使我们的工作更容易、更丰富多采。

人生而有之的身心构造不是一切。这种构造只是他的全部实在的一部分。我们仅仅询问人的身心品质，我们就不能理解他。除了研究身心品质之外，还应研究他在客观精神中的根；除了研究他生而有之的自然品质之外，还应研究文化制约

作用——只有这样我们才能完全理解他。换句话说，我们不仅应研究人的种的永恒的和连续的遗产，而且应研究因民族、时代而异的内容(尽管这些内容同样也必然属于种)。每个人类的个体只有作为超个体的文化媒介(它超越个体并为整个群体所共有)中的一个参与者才能成为人类的个体。只是文化媒介的支撑才使个体直立；只有在文化媒介的气氛中他才能呼吸。文化媒介的指导作用交织于个体之中，就像一个构成他的组成部分的血管系统。这个系统中无疑必须充满他的主观性的血液；可以说，他必须使理想充满生活的实在。文化没有人去实现它就不会存在。但是人没有文化也将是虚无。每一方都对另一方有不可分离的作用。任何把两个互相交错的部分从整体中分离的尝试都必然是不自然的。

13.2 人是社会的存在

作为只源于自己、只注视自己的个体仍缺少某种东西——这一思想在所有的社会人类学中始终是不言而喻的；因而，与心理人类学相比，社会人类学站在更高的水平上并更给人以现时代的印象。由于心理领域虽在文化上是可变的，但却是人的自然结构的一部分，所以，它在各种文化中保持着相对的同一。然而社会(虽然它本身也是人的本性所要求的)从文化形式具有特殊性这一点上看却是文化的组成部分。社会在每一种文化中被不同地构成。因此，如果人被看作是一种社会的存在，那么，他也是一种文化的存在。

亚里士多德认识到，人需要这种文化的补偿，人对自身而

言是匮乏的，但他天生就是一种社会的存在。处于共同体之外的无论什么人都不是一个人，而"或者是动物或者是上帝"。这种观点使亚里士多德超出了他通常的理性人类学，因为理性属于作为个体的我们。"只有在人群中人才成为一个人。如果人要存在，必须是几个人"（费希特）。

然而，共同体不仅自己是一个文化领域，同时也是全部文化的保存者和传递者。因此，为了成为彻头彻尾的文化的存在，我们必须首先就是社会的存在。因此，人是最高程度的社会的存在，这一点并不与他同时是最高程度的个体的存在这一事实相矛盾。人作为文化的创造物是社会的；人作为文化的创造者是个体的。

许多动物也生活在群体中。但人的群体生活有一个附加的、更深刻的作用。脱离它的种的其他成员而生长起来（例如，生活在人群中）的一只动物仍然严格地像正常地生长起来的动物那样行动。特定的行为在动物中是自然地发展起来的。但是，人只有生长在他的同类的一个承受传统的群体中才能成为一个完全的人。人的文化方面只有以这样的方式才能发展。假如人在孤独中生长，那么他在精神上就保持着一个儿童的低水准。假如人在狼群或熊群中生长，那么，他模仿环境的冲动是如此强烈以致接受了这些动物的习惯。林耐甚至把时而被发现的这样的狼人和熊人列为人的一个变种，并强调他们缺乏直立的步态和语言。

因此，仅仅从人的社会环境出发仍不足以理解人。一般地说，当我们这样做时，我们的想法是对的，但把重点放错了。虽然我们属于一个社会结构，但仅仅这一点本身并不构成我们人性的完善。人性的完善只有通过参与文化产品（包括非社会

的产品)才能发生。确实,社会结构把文化传递给我们。参与文化之路要通过参与社会。但社会只是文化的前提。从人类学的观点看,只是为了得到更有决定性的东西,即只是为了成为有文化素养的,我们才不得不是社会的。因此社会人类学是不够的。惟独文化人类学才触及问题的核心。

13.3 人是历史的存在

但是,我们既能谈论文化人类学,也完全能谈论历史人类学。这充分说明了一个至今仍只是暗含着的关节点。因为严格地说,人并不生产文化(culture),而是生产各种文化(cultures)。如上所述,人在他的非确定性的基础上给自己提供他自己的形式,这一点必须由以下的陈述所补充,即人在历史的过程中(并在地球的不同部分)周而复始地为自己提供不同的形式——实际上是无限多样的不同形式。正如个体所达到的自我形成必然地总是带有个体的印记一样,包罗万象的民族和时代的文化的自我形成也是如此。因此,人的文化本性包含着历史性。这一点在现时代的开端即已为人们所知:几千年来蜜蜂一直建筑着同样的巢穴,而人却获得了"进步"。作为一种文化的存在的人也是一种历史的存在。这蕴含着双重意义:他既有高于历史的力量又依赖于历史;他既决定历史又为历史所决定。

这个事实只要在人们作出如下的假设时就会被忽视,即假设有一种像自然文化这样的东西(如"自然状态"、"自然宗教"等)作为某种永恒的先天的东西包含在人的本性中——不

管人们是天真地把自己的观点和习惯与这种自然文化等同起来，还是把自然文化看作是一种过去曾经实现过或将在未来实现的理想。如果这一假设是正确的，那么我们全部文化生产就会只面临这样的任务：去发现那种内在必然的、唯一合适的自然文化的先验形象，并把这个先验形象转化为现实。只有通过否定的途径，即当我们不能获得这种先验形象时，我们才会真正是有创造性的。

这种自然文化只是一场梦，一个幻想。每一个自然状态的提出都是骗人的。文化从根本上可规定为历史上变化着的东西。那内在于人的、能被称为先验地属于我们的东西不是一个文化的先在规范，而是一种功能的活力——一种设计文化并向文化努力的未分化的能力。而在内容上我们始终是不受束缚的。我们的创造性并不被一个只需认可的原始目标所限制；我们的创造性是完全的创造性。甚至目标的设定也在我们的能力之内。我们的创造性能够生产出内容极其多变的各种文化。创造性起作用的范围是难以预见的；它不会被有限数量的可能的内容所限定。我们的创造力永不枯竭。无疑，文化的多样性奠立在民族和个人的特殊气质的基础上，奠立在地理和其他条件的基础上；然而，各种文化最终决不只是某个内在因素的发展或对某个外在因素的反应，相反，它们是一种自由创造。正是这种自由的创造构成了我们高于历史的力量。

为了拯救对一种由上帝或自然所指定的文化的信仰，人们不顾文化多样性的经验事实而硬要把各种历史事件解释成这样一个过程：在这个过程中包含着朝向这种文化的直线进步，或脱离这种文化的倒退，或两者兼而有之（在兼而有之的情况中，这个过程走到了中间位置）。这个过程被想象为一种

包括了全人类在内的单一发展或被想象为在每个民族中不断重复。这两种想象都以纯粹否定的眼光看待文化的多样性。正如错误的多样性是唯一的真理的对立面一样，文化的多样性被作为唯一的理想文化的对立面。

在这个过程的各个不同阶段之间作更精确的区分并不会改变什么东西。进行这种区分的例子之一是这样一种陈旧的理论(它为摩尔根所修正，为爱德瓦特·哈恩[Eduard Hahn]所驳斥)：每个民族都经过采集和狩猎、畜牧和种植等阶段。冯特的理论也是一例：每个民族都经历万物有灵论、拜物教和图腾崇拜三个宗教阶段。兰普雷克特和斯宾格勒则描述了发生于整个文化中的一系列有细微区别的阶段。这种表面上是多元论的历史哲学实际上使错误变得更为严重。它不仅把文化的理想形式作为终极目标固植于人类本性中，而且也把文化的有缺陷的形式连同它们的内容、数量和顺序都固植于人类本性中。甚至文化上的消极内容也不在我们的创造自由的能力范围内。正确的和错误的都是由我们之中的本性造成的，就如孩子的上下颚会长出新牙一样。各民族在某种程度上都被置于同一条轨道，它们不能偏离这条轨道，它们必须在这条轨道上一次一次地经过同样的车站——如有可能，则按照规定的程序进行。它们已包含了所有文化的可能性作为固定的素质，它们只需像背诵一篇熟记的课文那样用一成不变的进展节奏喋喋不休地背诵出所有的可能性。

与此相反，歌德时期的历史思想家赫德尔以及浪漫主义者认识到，不同的文化和特殊文化领域中的不同的发展模式都可以是有根据的。并非一切曾经出现过的事物都是等价的。内在的价值标准像从前那样被保持着。但在原则上是不允许

用某人自己的风格标准或用某一种艺术理想去衡量早期的或其他的艺术的(以前曾有人这样做过)。一切有机地生长起来并具有真正的必然性的事物都包含着某种终极意义并处在同一水平上——这种由歌德时期的历史哲学所达到的信念使古老的、传统的历史图解曲线成为过时的东西;它之重视思考外国文化,以及它从歌德时期以来所得到的强化,也影响了历史研究。

然而,歌德时期对文化多元性的合理见解仍缺乏一种人类学的基础。只有现代所提出的人的形象(它最初是不完满的,因而需要在新的文化创造中寻求完满)才能提供那种基础。确实,没有一个先前的时代像歌德时期那样意识到创造性。但是,它把创造性局限于艺术的天才。只有现代思想才把创造性扩展成一个基本的人类学的和文化哲学的原则。人总是在一般文化或某个特殊文化的客观性中寻找绝对,而绝对实际上栖居于那生产了一切文化的人的主观创造力之中;这一点使各种文化的彼此的相对关系达到平衡。在歌德时期已有的历史哲学与在当代已成熟了的人类学,犹如同一个铸币的两面,互相证实。

总之,正如上面所指出的,我们不仅是文化的建设者,我们也为文化所建设;个体永远不可能仅仅通过他自己而被理解,相反,只有通过那支撑和影响着他的文化先决条件才能被理解。这一观点具体地看来也是正确的。正如我们能够生产的不是一般文化而是某种历史上特殊的文化一样,这种文化的反作用的影响也始终从我们当中造出历史上特殊的人们。我们创造历史的自由为我们的束缚于历史中的存在所平衡——一方面是生产力,另一方面是可塑性;所以,人是和他的

改变着的环境一同被改变的。我们不仅模仿那先已存在于我们周围的文化中的东西——"老人们唱过的歌，青年人在吟"，而且，甚至我们生产的东西也浸透着那种文化的全部风格。我们更强有力地被文化因素所决定，而不是被遗传因素所决定(但种族理论家却把遗传因素看作唯一的决定因素)。这里有引自罗特哈克尔的几个例子：巴赫的孪生兄弟在一个陌生的文化圈中不可能成为巴赫；如果一个赋有艺术天才的欧洲人在日本长大，他就会以日本的风格绘画。我们的不同的过去使我们互相区别。在人塑造了文化之后，每一种文化反过来又塑造着人；所以，人通过塑造文化而间接地塑造自己。因此，今天，在以希腊人、哥特人、新教徒等为标题的书中，人们常常从人类学的观点出发去描述各种文化。

正像不存在文化的永恒的理想类型一样，也不存在人的永恒的理想类型。假如每个文化都有一个与众不同的形式，那么人也不会偏离他应具有的某种形式。由于可变性是文化的规律，所以，它也是人的规律。实际上，仅仅因为它是人的规律，它才是一条文化的规律。人并没有一种永恒不变地保持着同一的内在存在，而历史则仅在外部领域中展开。甚至对于显然独立于历史的自发行为(如爱和祈祷)来说，我们也没有应该如何履行它们的一劳永逸地有效的准则：在我们内心的最深处，我们都注定要承受历史可变性的命运。人的基本的不确定性始终为他所处的历史地位所表明。历史从人之中创造的东西同本性从人之中创造的东西同样是人自己。"我既是本性又是历史"(狄尔泰)。实际上，"人没有本性，只有一部历史"(奥尔特加-加塞特)。但是，本性和历史两者并不矛盾：正如德谟克利特所阐述的那样，教育通过改造人创造出另一种本性。

但是，如果人如此地从属于可变性，那么人的经久不变的本性是由什么构成的？我们怎样才能规定人呢？或者，“是一个人”的统一性被分裂了？狄尔泰说：“‘人’的类型溶解在历史的进程中。”他得出结论：“人不是通过沉思自己，而只是通过历史，才发现了人是什么。”既然人存在着并获得了只是在历史上被指明的确定的轮廓，那么，显而易见，我们唯一要求助的只是坚持历史的证明——历史在我们面前展示了人的无数规格的清单。我们对人的了解没有超出历史的教导。而另一方面，一种一般的哲学人类学似乎是虚幻的，因为它的陈述应用于一般的人，并因此应该先于关于人的历史科学。正如自浪漫主义以来历史学科已在对文化的客观研究中代替了系统学科(如文学史代替了诗学)一样，系统的对人自身的分析似乎也不得不让位给历史的研究。过去的哲学现在成了历史。正如在最近的一代人中，存在主义哲学使个人反抗抽象的人一样，狄尔泰哲学使历史反抗抽象的人(在这个范围内，这两者是有联系的)。

尽管人的外观的历史样式具有令人迷惑的差异性，但在人的本性中必定存在着把各种历史样式聚合在一起的某种不可改变的东西。人赋予自己的所有的历史面孔实际上都是暂时的、可交换的。无论谁，只要他宣称其中某一副面孔是唯一适合于人的(正像过去曾有人这样说过一样)，那么，我们就完全有理由提醒他想一想这些面孔的多样性和等价性。但是，这样一来，在所有变化中持续存在的人类特质就是：人能够而且必须一次又一次从他的根本的不确定性(这种不确定性包含了无结构性、可塑性和自我教育的使命)中给出自己的面貌。他重新得到了当他不再从某一确定的文化中思考自己时所放

弃了的东西，并把这看作是使所有的文化成为可能的另一种力量(普列斯纳的观点)。作为由人所创造的人，作为一种具体现象的人，是历史的，但是，作为自我创造者的人的创造核心是永恒的。在这个意义上，人类的“本性”确实存在，但人们不能根据内容而只能根据先于所有内容的人的构造规律来想象这个本性；人们不能把这个本性想象成一个结果，而只能把它想象成一个产生出结果的过程，一个试图放弃人的原始的不完善性的过程。确实，这个过程就像一条代表种种可能的结果的几何轨迹一样总会导致某一结果，这也是人的一个无法摆脱的特征。但是，当人的不完善性和完善过程本身保持同一时，人的完善性就是变化的。我们也可以说，人的表现型在内容上总是超越人的遗传型。对于我们始终存在着的这个“开放问题”(普列斯纳)，我们总是只能给出一个暂时的说明，因为，我们的自我就在我们的存在的核心上。

13.4 人是传统的存在

支配着动物行为的本能是动物物种的一个自然属性。通过纯粹的生物遗传，本能以和肉体特征相同的方式传递。因此，如上所述，一头在别的物种的动物中被养育长大的动物，其行为就像它是由自己的双亲所养大的一样。然而，人的行为是受人们已经获得的文化支配的。人如何饮食和生育，如何穿衣和居住，如何实践地和伦理地行动，如何说话和看待世界——人所利用的所有文化形式，都以历史的创造为基础。既然文化形式是历史地创造出来的，它们就不可能由遗传所传递。

但是它们必须得到保存；祖先所发明的东西必需有益于后代。因此，必须使用另一种纯粹精神的保存形式来取代遗传。这另一种保存形式被称为传统。通过传统，知识和技能就像救火前线的水桶一样代代相传，并通过前辈的榜样和指导传递给后代。

在历史的（或首先是神话的）回忆中，我们意识到把我们同过去分离开来的时间距离，也许，我们甚至知道这段距离的确切的长度。过去是永不回返的某种独一无二的东西。然而，传统不承认有什么距离，相反地，过去相应地伸展到现在。传统永无止境地一再重复过去。因此，我们通常并不知道传统源自哪里。一个民族所处的阶段愈早，过去仅以传统的形式存活下来的东西就愈多。凡要保持下来的东西总被构筑于传统中；当要保存下来的东西在现实生活中没有位置时，传统就通过建立年年重复的节日来为它找一个位置；在节日的这一天，过去的事件得到了重演。

个体首先不得不汲取对他起作用的文化传统。他首先必须攀登他降生于其间的文化的高峰。我们试以语言为例。人所接受的作为一种天生的自然倾向的东西不过是说话能力本身。但是，在人的环境中被使用的历史的和个别的语言却并不是人所固有的。语言是一种历史的创造。人必须敏捷地从外部习得语言。如果他生长在另一种环境中，他就会说另一种语言。如果完全没有人教他语言，那么，尽管他有天生的说话能力，也仍然只是哑巴。人可以生产文化这一事实与每一个后来者必须学习这种文化的材料这一事实相应。

传统的一半是学习，另一半是讲授。当然，许多东西并不需要有意识地加以讲授。孩子们独自地再生产着传统，因为他

们具有天生的模仿的愿望，因为他们仅仅通过模仿就可指望得到他们的长辈们的赏识。但是，许多东西不得不特意地（常常十分艰苦地）反复灌输给他们；而他们也不得不通过漫长的接受教育的过程才进入传统。（动物的双亲只抚育它们的幼仔——这可能依赖于遗传的倾向——并在极小的程度上训练它们。）人在生产了文化之后必须通过教育使之不再丧失；这并不仅仅是在推动一个无论以怎样的方式总会发展的自然过程。这是一切教育的人类学基础。

倘若我们宏观地考察人，即研究各民族和各时代的多样的风格，那么我们就能把人定义为始终从自身中生产出新文化的创造性的存在。但是，倘若我们改变了视角，在这些文化的内部注视着个体，那么，令人吃惊的是，那种在大范围内是人的特征的东西并不出现于个体中，或者只是部分地出现于个体中。对于个体来说，不仅平常的人，甚至最伟大的天才，他之作为被文化所形成的人远甚于作为文化的形成者。比之他应归功于他所处的文化的那广大的先定条件，他的决定事物的能力是极其有限的。由于他以先前的创造物为基础并利用这些创造物，所以他自己所创造的东西看上去就是微不足道的，仅仅是他的存在的一个十分隐秘的细胞或应急的储备，而我们不可能凭借这种细胞或应急的储备来完整地理解他。虽然人是生而自由的，但他成长于其中的传统仍迫使他成为一个存在和行为的先在图式的实行者；他之所以必须如此，不仅是为了实行这个图式，也是为了能创造性地行动。虽然他不是生来就被规定的，但他仍被他的先辈们所发明的文化图式所规定；因此，先辈在他们的后代中限定了创造的原则。人有作出个体决定的独创倾向，同时又必需依赖于某种传统（传统先

占了决定权，人必须模仿传统），在这两者之间存在着一种二律背反的冲突。人之为一种文化所完成的特征抵销了自主的自我完成的特征，并使后者只发射出暗淡的光芒。

但是，这个矛盾只是表面的。这两种人类特征能够而且必须共存。幸运的是，每一个人都被镶嵌于某种传统中。正是由于这一点，一个人能够将比他能由自己来获得的更多、更高级的文化财富称为他自己的东西。然而，尽管如此，他还是能够去达到新的知识，而实际上这一点也是期待他去做的。首先，传统模式存在着裂缝。它们不可能支配生活的每一个细节。人一再面临着这样的处境，在这种处境中模式找不到了，他变得孤独无援，必须依靠他自己的判断来发现他的道路。其次，传统模式不是绝对清晰明了的，它们需要解释，或至少要考虑解释。最后，传统模式不是僵化的。传统在这方面也与遗传不同，遗传的过程更具绝对的约束力，它不允许有偏离（或只允许为整个种所遵循的偏离）。我们毕竟始终与传统保持一定的距离；我们通过这段距离或肯定传统，或否定传统。当传统不再与我们的感情一致时，我们能够抛弃它或反抗它。

我们已获得的新知识、我们已作出的发明、我们第一次发现的行为方式，也许会立刻消失，也许会仅仅存在于一个个体中。或者，它们可能进入传统之中，可能改变传统从而也为其他人引进一次变迁。虽然传统是保守的原则，但它也是可变的。由于它自己曾是被创造出来的，所以它也易于为新的创造所丰富、所修正。它在早先也不是突然产生出来的。它总结了多种多样的个体成就。这种增长过程仍然继续到今天，延伸到难以预料的将来……一直到最后出现如齐美尔所表明的这样一种情况时为止：这时，个体不再能吸收客观文化所提供给他

的一切，不再能通过吸收而主观地使自己与文化相适应。当相继而来的新因素被加到了传统之上并同样也被传统所传递时，别的因素经历着一个改造的过程，而另有一些因素则死亡了。在人的身体中遗传的规律占支配地位，相对说来，他的身体与他的最遥远的祖先没有什么两样；但是，每个后继的一代都在精神方面发现自己处于一个不同的世界中。

当然，并非每一种传统的变化都是由某种有意识的意图引起的。语言、习俗、风尚等等的发展常常是按内在规律进行的，它并不是任何人的意图，而实际上正如齐美尔已表明的，甚至与人的意志相反：这些方面的变化遵循着其产品的特殊逻辑。甚至当人的意志占主导地位并发生作用的时候，意志的承担者们也不必意识到这个意志，因此不必作为个体站出来。发展的真正主体可能是一个无名的集体。正因为发展可以不是意志的结果或不是被意识到的意志的结果，所以它也可能未被觉察到地进行。每个个体或每一代人都可能主观地相信他们只是忠实地把他们的老一辈的传统传给他们的子孙。但实际上他们改变着传统。当两代人做着同一件事时，它不再是同一件事；在时间的漫长的历程中，某种本质上新的东西通过细微修改的积累而产生了出来。而这种变化只有在早期的文献资料得到保存的地方才是可见的。

这种不具人格的变化形式主要是在早期占支配地位。我们越深入地追溯历史，我们就发现人们越虔诚地依附于他们的不容亵渎的传统。传统作为祖先的遗产和公社的财产被认为是神圣的，它们被一代一代地保存下来，直到现在。对传统的每一个偏离都可能引起握有较高权力的人的愤怒，都可能将公社投入灾难。因此，每一个偏离都会作为亵渎而受到惩

罚。所以，在这个阶段，只有这类变化才可能发生：它们或者没有穿过意识阈限，或者可能诉诸某种更高的道德影响力和必然性。只是在后来，只是在较高的文化中并经历了自希腊人起的多次宽容过程之后，传统才逐渐摆脱了它的僵化性。传统施加于个体之上的"强制"(杜尔克姆)减弱了。个体得到了较大的反对传统的余地，他能够不顾传统而发挥自己的创造力。人类似乎把荣誉都给了它自己的创造力的结晶——伟大的个体。这些伟大的个体创造了为后来者的生活所遵循的新方向，他们的作品受到了每个人的赞美。他们是人性的代表(埃默森)。

纯粹从逻辑上看，人们也许会认为，在最初的阶段，只有极少的东西被创造出来，因而创造的天赋能够最不受限制地得到发展；相应地，他们也会认为，已创造出来的东西越多，创造力能发现的用武之地就越少，从而它必定会降低。实际上，在开始的时候，创造力受到了因循守旧的高压统治的极大的限制，并且只能找到不充分的创造活动的基础和将基础结合到创造活动中去的可能性。当然，如果已经创造出来的材料过多，则也可能又一次引起创造力降低。因此，个体的创造力显然能够在某一文化的中期最不受限制地前进。个体的创造力在这个时期达到了最大的发展，而同时普遍的、必然的任务仍然存在着并使生产力免于落入纯粹的游戏和荒诞的行为。最有利的时期是转变时期。在转变时期中，一个陈旧的世界结构正在崩坍，而个人主义则尚未达到其顶峰。